新民說

余英时文集

第八卷

文化評論與中國情懷（下）

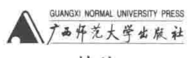
广西师范大学出版社
GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

余英时文集 第八卷

文化評論與中國情懷（下）

余英时 著 沈志佳 编

Wenhua Pinglun yu Zhongguo Qinghuai (Xia)



·桂林·

责任编辑：汤文辉　李　琳　邓　宇
封面设计：刘　凛
版式设计：陆润彪

图书在版编目（CIP）数据

文化评论与中国情怀．下／余英时著；沈志佳编．
2版．—桂林：广西师范大学出版社，2014.6
（余英时文集；8）
ISBN 978-7-5495-5395-2

Ⅰ．①文…　Ⅱ．①余…②沈…　Ⅲ．①文化学—研究
Ⅳ．①G0

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第083037号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市中华路22号　邮政编码：541001
网址：http://www.bbtpress.com）
出版人：何林夏
全国新华书店经销
湛江南华印务有限公司印刷
（广东省湛江市霞山区绿塘路61号　邮政编码：524002）
开本：880 mm×1 240 mm　1/32
印张：12.875　　字数：320千字
2014年6月第2版　　2014年6月第1次印刷
印数：0 001~4 000册　　定价：48.00元

序

《余英时文集》第十一、十二两卷即将面世,这是广西师范大学出版社和友人沈志佳博士通力合作的最新成果,让我首先表达最诚挚的感谢。但是我必须赶紧补充一句,对于志佳而言,这“感谢”二字是绝对不够用的。像前十卷一样,从集结到编定,她为这两卷文集做了无数劳心而又劳力的细致工作,她在《编者后记》中已透露此中消息。

最使我感动不安的,志佳自己的职务一向很繁重,接掌华盛顿大学东亚图书馆馆务以后,更是如此。但是十几年来,她竟在繁忙的专业之外,硬挤出时间来,先后为我编出了十二册文集。由于志佳和我是史学界的同行,她编我的文集无论是主题的选择、分类,或系年等方面,都井然有序。因此我的作品才能够以系统性的面貌呈现于读者之前。得到这样一位富于“理解之同情”的编者,我当然感到十分欣幸,但每一念及她的辛苦和牺牲,则又不胜其惶悚。

《文集》第十一、十二两卷的重点各有不同,《编者后记》已予指出,这里不必重复。这部文集的最早四卷是2004年出版的,十卷本(第五至第十卷)则是2006年出版的,距今已整整七年。现在第十一、十二卷的刊行可以说是承先启后的一个新阶段的开始。此中原因并不难寻找:志

佳一直在收集我最近七年来的新作;她将这些新作和以前未收但性质相近的旧作聚拢在一起,新的文集便自然而然地形成了。志佳告诉我:她对于第十二卷以下已有初步构想,有兴趣的读者不妨拭目以待。

这部文集所涉及的范围很广,论题繁多,初看似有泛滥无归之势。因此我想简单地概括一下我的治学宗旨,以供新一代读者参考。

上接五四以来的文化争议,我采取了下面的假定:我承认人类文化大同小异。因为"大同"所以不同文化之间可以相通,不仅在物质层面,而且在精神层面也可以相通。但因为"小异",所以每一文化又各有其特色。文化特色复和文化程度成正比,文化越高,则特色也越显著,目前讨论得很热烈的古代"轴心文明"(Axial Civilizations)便是最有代表性的史例。在这一假定之下,我的历史研究自始即以探求中国的文化特色为最后归宿。由于文化特色无所不在,不是仅从思想或哲学一端所能掌握得住,因此我在思想之外,还要从政治、社会、经济等各方面去查看这一特色是如何体现的。但我并不把各部门完全分开讨论,而是从整体的(holistic)观点查其互相之间的关联与会通,因为文化特色往往在此关联与会通之处显现。

又由于文化特色并非一成不变之物,而必然在历史流程中逐步演变,因此我的研究也不能限于任何一个时代。大体上说,我的重点主要集中在思想文化发生重大变化的时代,如春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际。

上面提到,我对于中国文化特色的探求直接导源于五四以来的文化争论。这就是说,如多数现代的中国学人一样,我的文化关怀是:在西方文化的挑战下,中国文化究竟应该怎样自我调整和自我转化,然后才能达到陈寅恪先生所向往的境地,即"一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位"。我深信文化之"大同",因此对五四倡导的"科学"和"民主"两大普世价值始终抱着坦然接受的态度,至今未变。但是对于很多五四知识人一方面将"科学"推至"科学主义"(scientism)的极

端，另一方面又将清末以来“尊西人若帝天，视西籍若神圣”（邓实［1877－1951］语）的态度发展到顶峰，则是我完全不能同意的。所以追溯到最后，我试图在传统的方方面面发掘中国文化的特色，除了历史求真之外，同时也希望脱出上述两种偏颇，而寻求一条比较顺适的中西文化会通之道。

相应与这一文化关怀，我的阅读和思考范围往往不能不越出我的教研专业，即19世纪以前的中国思想史和文化史。为了突出中国的文化特色，我有时也必须引西方文化为参照系，因为文化特色只有在互相比较中才能清晰地显现出来。为了展示中国传统的现代转化及其所经历的种种危机，我甚至不能不把我的史学研究扩展到20世纪。

以上概括只是提醒读者，我的文集虽不是有计划、有系统的一气呵成之作，但其中也有一些基本预设（assumptions）、中心观念和价值关怀，可以把一部分散篇文字有机地联系起来，包括第十一、十二两卷的文字在内。有心的读者试一披寻，当可自得之。

余英时

2013年10月27日于普林斯顿

原序一

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著,分门别类,重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》,先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文,但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代,下迄近一二年;在这半个世纪中,我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文,它们当然会呈现不同的面貌。但无论是重写或彻底修改,在事实上都是不可能的,我只好让旧作新刊,以存其真。王国维云:"人生过处唯存悔,知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受,我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》,在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段:第一是"上世史,自黄帝以迄秦之一统,是为'中国之中国'";第二是"中世史,自秦一统后至清代乾隆之末年,是为'亚洲之中国'";第三是"近世史,自乾隆末年以至于今日,是为'世界之中国'"。很明显的,通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究,他已

接受了文艺复兴以来西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作,和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言,他确实拓开了中国史研究的眼界,其贡献是很大的,但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言,他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流,使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型,中国史直到清末都未脱出“中古史时代”,几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认:“直至最近,中国无论在何方面,皆尚在中古时代。”(见第二编第一章)但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后,我越来越不能相信西方是“典型”,必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异,不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中,参照其他异质文化(如西方)的历史经验,这是极其健康的开放态度,可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附,因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则,应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著,虽然写作的时间有迟有早,大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

原序二

《余英时文集》一至四卷在2004年刊行以后，沈志佳博士又继续搜集了我的其他文字，择其可以与大陆读者见面的，编成第五至第十卷。广西师范大学出版社不辞烦难，在条件允许的范围之内，续刊这六卷新的《文集》，其敬业的精神是令人感动的。让我再一次对沈博士和出版社表示我的最诚挚的感谢。

我的专业是历史学研究，所以这六卷所收的论文仍然贯穿着史学的观点。但是就所涉及的范围而言，这六卷则比前四卷要广阔得多。整体地说，在我的思考和研究中，中国文化传统怎样在西方现代文化挑战之下重新建立自己的现代身份（modern identity），一直是重点之一。这当然是清末，特别是五四以来，中国知识人的共同问题，然而始终得不到明确的答案。我也不过是千千万万寻找答案者之一而已，这六卷新文集中保存了一些我的寻找的印迹。

后六卷与前四卷一样，也包括了早期到近期的文字。最近的包括一篇未发表过的新稿（讨论钱谦益的“诗史”观念，收在第九卷），最早的则是我在香港新亚书院求学时期的“少作”（收在第六卷和第七卷）。这里只想对这些“少作”略作交代。我受了五四思潮的影响，虽然已决定投

入中国史的专业,但对于西方近代的文化史和思想史同样抱着浓厚的兴趣。我当时已不能接受任何抽象的历史公式,更不承认西方史的阶段划分可以为中国史研究提供典型的模式。然而我深信西方的历史与思想不失为一个重要的参照系统,使我更易于在比较的观点下探索中国文化和历史的特性。同时,对于五四时代所接受的西方近代文化主流中的一些基本价值,如容忍、理性、自由、平等、民主、法制、人权等,我也抱着肯定的态度。这些价值,当时也被公认为普世性的,1948 年联合国的《人权宣言》便是明证。基于这一认识,我在 1950 年至 1955 年这几年间,曾努力阅读这方面的西文著作。《文集》卷六、卷七所收的“少作”便是在这一心态下写成的。

这些“少作”只是我早年学习的纪录,久已置于高阁。但 1983 年,在台北友人一再鼓励之下,我觉得盛情难却,曾由汉新出版社重印过一次。沈志佳博士这次提议将它们收入《文集》,我本来是很犹豫的。但是她认为这些“少作”毕竟代表了我写作生涯中的一个阶段,从《文集》编辑的角度说,仍是一个不宜缺少的环节。我终于接受了她的判断。这次印行,我自己并没有时间做任何修订。不过出版社方面根据既定的编辑原则,曾作了一些必要的处理,基本上仍是尊重原作的,仅仅减少了一些文句而无所增改。我很感谢出版社的苦心与好意。对于西方史的参照功能和起源于西方但已成为普世性的现代价值,我至今仍然深信不疑。这也是我让这些“少作”再度刊布的唯一理由。

余英时

2006 年元旦

目　录

第八卷　文化评论与中国情怀(下)

1　文化评论的回顾与展望

8　文化建设私议
——人文学术的研究是当务之急

20　科技文化与大众文化
——第二次世界大战后的文化变迁

32　对塔说相轮
——谈现代西方的思想动态

43　《对塔说相轮》补篇
——对评者的答复

60　历史女神的新文化动向与亚洲传统的再发现

81　戊戌政变今读

99　轴心突破和礼乐传统

120　《〈红楼梦〉的两个世界》自序

124　关于《红楼梦》的作者和思想问题

137　曹雪芹的“汉族认同感”补论

148　曹雪芹的反传统思想

169　近代红学的发展与红学革命

——一个学术史的分析

201　《红楼梦》的两个世界

226　眼前无路想回头

——再论《红楼梦》的两个世界兼答赵冈兄

286　江宁织造曹家档案中的“西花园”考

293　《懋斋诗钞》中有关曹雪芹生平的两首诗考释

310　侠与中国文化

377　翻译与外来观念

——《历史学与社会科学》序

387　东西方汉学和《东西方汉学思想史》

391　怎样读中国书

397　编者后记／沈志佳

文化评论的回顾与展望

文化评论可以说是今天世界上最受注目的一种思想活动。对于中国知识分子而言，文化评论尤其容易引起亲切之感，因为整个20世纪他们所从事的工作大部分都可以概括在文化评论这一范畴之内。五四号称为“新文化运动”，当时人们对于中西文化展开了极其广泛的评论。但早在五四以前，报章杂志上已不知刊出了多少篇有关东西文化的评论文字了。文化评论作为五四的余波一直延续到30年代的中叶，然后在50和60年代又重新在台湾和香港燃烧了起来。

1949年以后，文化评论基本上中断了。终于在80年代，随着开放政策的实行，这一股长期积压的冲力像洪流一样破堤而出。这才产生了所谓“文化热”现象。

20世纪中国的文化评论有它的特色，但也有它的内在限制，这两方面是一直交织在一起的。我们不妨略举两三端。第一是它的焦点始终放在中西文化的异同和优劣上面，而且壁垒分明。大致说来，比较激进的人偏向西方文化，比较稳健的人则左袒中国文化。但因此文化评论变成了文化表态，双方争辩虽然有时很激烈，却并没有取得真正的沟通。第二是宏观的取向，评论家对中西文化都表现出一口吸尽西江水的气势。不可否认，宏观的文化论断是很必要的，而且

也是很有用的,因为它可以使我们抓住文化整体的特征。但是如果我们长期停留在宏观的层面,而不进入微观分析的领域,则我们将会流入空洞与抽象。前面所提到的以文化表态代替文化评论的趋向也与此有关。第三,中国的文化评论往往是政治评论的伪装。五六十年代台湾的文化论战,80年代的“文化热”,都是最明显的例子。

以往的成绩和限制告诉我们:文化评论今天已进入了一个崭新的时代,我们已不能自限于从五四到80年代这一传统之内了。下面我想谈谈今天文化评论在西方世界的一般状态,以为借镜。但是我只能就我个人所接触到的有限范围略作推论,希望读者不要求全责备。

文化评论在西方还是很新的观念,虽然在事实上这种活动早已存在。50年代中期我初到美国的时候,“文化”这个名词主要流行在人类学家之间,功能学派的社会学家(如帕森斯)还留给文化以分析的地位,其他社会科学家则很少认真地讨论文化问题。所以那时只有政治评论、社会评论、文学评论,而没有文化评论。西方最引人注意的一次文化评论,从我记忆所及,大概要数英国斯诺(C. P. Snow)关于“两个文化”的演讲。那是1959年的事,斯诺评论“科学的文化”和“文学的文化”之间已完全失去沟通,而且距离越来越大。他认定这是极不健康的现象,必须赶快改正。这篇演讲词不料竟引起全世界的注意,在英国更激起了无数的辩论。1963年斯诺又补写了一篇长文答复他的批评者,并对原讲词的论点有更进一步的发挥和修正。

这是西方在50年代以后最重要的一场文化评论,但集中在一个比较具体的问题上面。全面的发展还要等到70年代以后才真正来临。

今天文化评论在西方已大有无所不在的趋势,所谓无所不在可

以这样解释,即在思想方面能激起读者热烈而广泛反响的著作,无论来自哪一门学术专业,几乎十之八九都可以划入文化评论的范畴之内。例如史学家怀特(Hayden White)在1978年出版的一部论文集(*Tropics of Discourse*)便以"文化评论集"(*Essays in Cultural Criticism*)为副题,他所以采文化评论之名便是因为集中所研究的虽然是现代思想或观念,但全书主旨则在打通史学、文学批评、哲学以及人类学等各种门户,以建立一种通识之学,遍及文化的各个方面。又如哲学家罗蒂(Richard Rorty)70年代以后的许多著作[1]也是朝着文化评论的方向走,他一直认为分析哲学已走到了尽头,在所谓"后哲学文化"中,继之而起的是文学评论、社会科学的诠释化之类。他正确地指出今天"文学评论"的范围已扩大到一切作品,包括哲学、神学、社会理论、革命纲领等方面,早已不是旧日"文学"的概念所能容纳的了。因此他建议"文学评论"应改称为"文化评论"(culture criticism)。另一位专业哲学家泰勒(Charles Taylor)不久前刚刚出版一部大书,讨论现代西方的自我问题,颇受时流推重。此书一变分析哲学的枯燥与专技面貌,即使不专治哲学的人也可以读得津津有味,其原因便在于它取材广博,遍及宗教、文学、社会学等,而又能扣紧关于人生意义的哲学问题。所以它也是一本文化评论的作品,上面不过随手举例,以见文化评论之无所不在。其他各专业中类似的东西实在不胜枚举。德国哈贝马斯的社会科学专著、法国德里达的文学评论之作,之所以在英、美风行一时,也是因为它们从不同的角度进入了文化评论的新园地。美国著名的文学理论家赫尔施(E. D. Hirsch, Jr.)更直接插手文化评论,他在1987年所写的《文化识字论》(*Cultural Literacy*)竟和布鲁姆(Allan Bloom)的《美国心灵的封闭》同时轰动了文化思想界,成为当年的畅销书。

为什么文化评论今天成为人文社会科学各专业的总汇之地呢?

为什么激进派、保守派、自由派的思想家和作家最后都把目光集中在文化这一领域呢？这些问题当然不是这篇短文所能解答的。我在这里姑且提出几个简单的观察。文化评论的兴起说明了西方学术思想界在最近20年间发生了重大的变化。首先是思想、观点的多元化。20世纪中叶占主流地位的实证主义(科学主义)、西方中心论等观点自60年代末以来受到严重挑战。在这一方面"新左派"的出现是起了重要作用的,西欧诠释学的新发展也有很大的影响。随着观点的多元化,文化多元或分歧的观念逐渐受到重视。人类学家对于文化多元论的流行贡献最大,但"文化"已不限于民族或社群,而可以指人类活动的各种精神层面,所以"科学文化"、"文学文化"、"政治文化"、"宗教文化"等名词才大行其道。其次是思想观点的多元化引起各专门学科之间互相沟通和对话的需要。在学术分工日趋专门化的今天,外行人已不可能听得懂内行人的话,因此沟通和对话无法在任何一门专业领域内进行。如果大家要找一个超越的领域进行沟通和对话,则"文化"是唯一可能的选择。例如哈贝马斯所要建立的"生活世界"(lifeworld)即是说话人和听话人会面和沟通的一个"超越场所"(transcendental site)。而他的"生活世界"正是由语言和文化两者构成的。[2]

我的第三点观察是现代西方学术思想界对于文化这个精神领域越来越重视。这也是文化评论今天特别流行的一个内在因素。我们不能在这里讨论文化的定义问题,因为这是徒劳的事。早在50年代人类学家分析"文化"一词,已列举了一百六十多个用法,今天更不知要添多少倍了。但一般而言,多数人都同意文化是与信仰和价值有关的一套意义系统和象征系统。所谓对文化越来越重视,即承认文化是一独立自主的力量,不是社会经济制度或政治权力的寄生物。过去在实证论主流支配之下,文化一向是被认为没有自主性的,因为

它是被社会、经济或政治——分别地或共同地——决定的。实证论的社会科学家和更极端的马克思主义者都是如此。自实证论的主流逐渐衰退以来,文化的自主性便日益受到肯定。甚至主流派的社会学家如帕森斯和马克思主义者如意大利的葛兰西(Antonio Gramsci)也都先已为文化自主说铺了路。帕氏划分文化系统与社会系统,至少承认文化在分析层次上有自主性。葛氏因为看到无产阶级心甘情愿地(至少不自觉地)依附于资产阶级的统治思想之下,于是提出了“文化霸权”(或意识形态霸权)之说。不过分析到最后,帕氏仍以社会系统是更为基本的,格氏也逃不出下层基础决定上层建筑之说,文化自主的观念在他们那里还是建立不起来。近20年来,情况则大为改变。诚如一位社会学家所说:最近文化研究的发展已汇流了,即强调文化是自主的,而不是社会结构的从属物;意识形态或信仰系统的意义也绝不能由社会行为上得到解释,而必须把它当作一种独立的系统或类型来加以研究。[3]更有趣的是最近五六年刚刚兴起的一个左翼的文学评论的流派——新历史主义派——竟也把文化提升到决定一切的高度。所以怀特批评道:新历史主义所说的历史系统即是文化系统。他们把社会制度与实践,包括政治在内,都看成是这个系统的功能,而不是相反的情况。[4]前面已指出,怀特本人便是一位文化评论的健将,但他也感觉新历史主义未免走得太远了。

上面的简略的讨论大致有助于说明今天西方文化评论在学术思想史的一些根据。但更重要的还是现实人生上的根源。西方,尤其是美国社会在最近20年来确有人生意义的重大危机。“意义”的问题最后必然诉诸“文化”才能进行有效的讨论。文化评论显然是和意义的危机分不开的。例如宗教问题、大众文化问题、意识形态的终结的问题(以及两年前美籍日人福山Francis Fukuyamarn所提出的“历史的终结”的问题)等都是文化评论中争辩得最热烈的题旨。这些问

题显然都在西方人的现实人生中占据着中心的位置,并不是学院派的知识分子无中生有造出来的。例如宗教直接涉及堕胎和教育之类实际问题,自然是人人都不肯轻易放过的。最后,还有现代主义和后现代主义之间的争辩更是今天西方文化评论的一大核心。这个问题实际上涉及道德秩序的解体和重建,因此自70年代至今从未停止过。现代主义代表启蒙运动以来所追求的理性、科学、进步、秩序,但显然是以西方为中心;在后现代主义看来,这是西方白人文化的"霸权"或资本主义的世界宰制。后现代主义对此作正面抗争,于是走上另一极端,要打破既成的一统局面。美国后现代主义者不是脱离现实而清谈,他们的抗争也是有现实社会基础的。这个基础便是各种边缘的社群,如妇女、黑人、同性恋者等要争取他们的政治权力、合法性、文化上的发言权之类。这种抗争之所以最后以文化评论为主要战场,则是因为他们认识到文化本身是一个巨大的自主的力量。许多问题在表面上看来似乎是政治、社会问题,但分析到最后还是文化的力量在无形中起着主宰的作用。因此他们往往并不直接诉诸政治行动或社会行动来抗争,更不认为暴力可以解决任何实际的问题。文化评论在短期内虽然好像离题甚远,但往长远处看却是最有效的方式。

但是每一个社会都有自己的特殊文化背景和文化问题。我在前面说过,西方的文化评论对于中国有借鉴之用,却不足以成为亦步亦趋的模仿范本,上面提到的一些西方现象似乎在大陆和台湾都已有了翻版,而尤以台湾为甚。然而文化评论是今天最能发挥创造力的所在,如果中国的文化评论者从分析范畴、语言,到实质问题都一切向西方照抄,那便失去文化评论的意义了。

《时报》文学奖增设"文化评论奖"是一个创举,我诚心地盼望着中国知识分子在这块新园地上尽量发挥他们的创造力。

注 释

[1] 最近的一本是 *Contingency, Irony and Solidarity*,出版于1989年。

[2] 见 *The Theory of Communicative Action*,第2册,页124—127。

[3] 见 Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman 合编《文化与社会》,剑桥大学出版社,1990年,页25。

[4] 见 H. Aram Veeser, ed. *The New Historicism*, 1989年,页294。

文化建设私议

——人文学术的研究是当务之急

承《中国时报》编者的好意,我谈一谈台湾未来的文化问题。关于文化重建的问题我先后已发表过不少的意见。[1]由于我对于台湾的实际文化状态了解得还不够深入,我没有资格提出任何具体的建议。我和台湾的学术文化界的接触也仅限于人文科学的某些部分,对一般的大众文化更是十分隔膜。所以本文的讨论仍只能侧重在一般态度方面,此文与以前已发表的文字互有详略,读者愿知此文立论的根据,请参看上述旧作,应可得其全貌。

本文所谓文化是指人生的精神层面而言,它不但有别于衣、食、住、行之类的物质层面,也不同于有形的制度和礼仪,这一精神层面和物质以及制度层面当然是互为影响而不可截然分离的,但它本身仍具有一相对独立的领域,用佛教的术语说,即仍有"自性"。它不仅不是物质与制度的基础所能完全"决定",并且还能在一定的条件下"决定"物质生活和社会制度所表现的方式。学术思想、宗教、文学、艺术等都属于这一领域——也就是人的主观意识的领域。我在此所采取的自然是意识与社会存在互相决定的观点,我不相信任何一种"决定论"。英国哲学家奥斯汀(T. L. Austin)曾对他的朋友说:"许多人都喜欢谈决定论,并且自称是决定论的信徒。但事实上我一生中

从来没有遇见过一个人真正相信决定论,就像你我都相信人必有死一样,你遇见过这样的人吗?"道理很简单:一个人如果真相信"存在决定意识"或"物质基础、社会形态决定文化风格",便根本不必"谈"决定论,也不必"说"自己相信决定论了,因为"谈"、"说"、"相信"的本身也都是被决定了的。相反地,只有相信人在一定的条件之下可以创造或改变文化时,这种"谈"、"说"或"相信"才有意义可言。本文之所以开宗明义先标举这一点便因为现在许多人至少在潜意识里常把文化的发展看作社会经济变动的结果,否认文化有它的"自性"。这和传统的看法适成相对立的极端。传统的学人相信风俗起于"一二人心之所向"诚然过分夸大了主观意识的作用,但现代人迷信决定论也不免过于妄自菲薄。其实文化的发展从来都有主观和客观的两面因素,缺一不可。这个道理古人早已见到了。所以一方面佛教有"道假众缘"之说,另一方面儒家则强调"人能弘道"。我们今天固然不能忽视文化的外缘,但更重要的是对"人能弘道"这一点要具有起码的信念,否则文化发展是无从谈起的。

现代社会妨碍文化发展的另一力量是世俗的功利观念,必须申明,这不是指哲学上的功利主义(Utilitarianism)而言。功利主义自有其坚强的理论根据,两百年来始终是英美伦理思想的主流,虽然最近已出现了有力的驳论。我所指的是一般社会上对文化的轻视,即以文化无助于衣、食、住、行层面的日常人生,是一种可有可无的东西,本来中国古人早就说过,"仓廪实而知礼节,衣食足而知荣辱",我们当然不能在吃不饱穿不暖的情况下高谈什么哲学、文学、音乐、戏剧等问题。但是史学和人类学早已告诉我们至少在有历史记录可稽的社会中,人的物质生活和精神生活从来便是分不开的。所谓礼乐,早已存在于初民社会,而且构成人类学上所谓"文化"的主要内容,可见衣食住行的日常人生自始即和文化交织在一起的。"仓廪实而知礼

节,衣食足而知荣辱”这句话,事实上只能理解为人在衣食足以后才能从容地了解“礼义”的意义,而不是说“礼乐”只有在“衣食足”之后才能出现。

从世俗的功利观点轻视文化反而是社会高度分化以后的现象。社会分化的结果使权势和财富集中在少数人的手里,陶醉在权势和财富中的人往往不免把文化看成虚而不实、可有可无的东西,其原因是他们并不觉得权势和财富是由文化而获得的。相反地,权势和财富似乎倒可以操纵文化。无论是“礼乐”、“道”还是“教”,在他们眼中,最多不过是人生的点缀品而已。不但如此,文化有时甚至构成了权势和财富的障碍。如果我们相信《论语》的记载,我们便很清楚地看到“礼崩乐坏”的局面是由哪一类人造成的。荀子游历秦国之后为什么要发出“无儒”的感叹?荀子所说的“儒”字大约取其广义,即相当于“文”,未必专指狭义的“儒家”。秦用商君之法专着眼于“富国强兵”,在这种追求急功近利的思想之下,文化是不容易受到重视的。六朝刘宋时代朝廷上曾有关于是否应该弘扬佛教的争论,当时吏部尚书羊玄保便说:“窃恐秦楚论强兵之术,孙吴尽并吞之计将无取于此耶?”但侍中何尚之驳道:“若以孙吴为志,苟在吞噬,亦无取于尧舜之道,岂唯释教而已耶?”[2]在这场辩论中,羊玄保代表了一种典型的功利观点,即以文化(如宗教)无益于国家的强大,何尚之则颇能认识文化的效用,他的驳论是非常敏锐的。

这种从富国强兵的立场上所发展出来的功利观念在今天仍然十分活跃,特别是在对外求扩张、对内求专政的极权国家中。事实上,即使从社会功效着眼,我们也不能只看见权势和财富的有形力量,而忽视文化(如宗教、道德等)的无形作用。儒家固有移风易俗(即“教化”)一面,释教也未尝不以“济俗”为要务(慧远首揭此义)。朱熹曾说:“常见画底诸祖师,其人物皆雄伟,故杲老(即大慧宗杲)谓临济

若不为僧,必作一渠魁也,又尝在庐山见归宗像,尤为可畏,若不为僧,也作大贼矣。”[3]

但社会功能不过是文化的一面而已,并且不是最主要的一面。宗教、道德、艺术、文学、思想等都是为人生提供“意义”的活动。近代对文化有较深刻的认识的社会学家如韦伯(Max Weber)、贝格(Peter L. Berger)无不肯定宗教有提供人生意义的作用。在个人层面上,无论是自觉的还是不自觉的,人生都离不开一套“意义之网”的支持。这是人的“精神的家”。一旦“意义之网”破灭了,个人便当然落到存在主义者所说的“无家可归”的境地。“丰衣足食”和“衣食不足”的人都同样需要一个“精神的家”。人生中有许多遭际,如佛家所说的生、老、病、死种种“苦乐”,是亘古不变的(至少到现在为止),权势和财富在这些问题面前是无能为力的。

但是由于长期以来世俗的功利观念的影响,现在一般社会上的人终不免多少会从权势和财富的观点来衡量文化的价值。最显著的是自然科学和技术受到普遍的重视,而人文学术则日趋式微,其中最主要的原因便是前者可以直接促进富强而后者则似乎非“当务之急”。无论是从国家、社会的整体观点还是个人生活的局部观点来看,都表现出同一趋势。这本是现代世界的一种普遍现象,但在中国则尤其突出。中国大陆近三十多年来忽视了人有精神层面的问题。在同一时期内,台湾在经济发展方面所获得的成绩是举世皆知的,然而文化的建设却远远落在后面,经济繁荣带来酒食征逐纸醉金迷式的感官享受,真正有深度的精神文化则未见有突破性的发展。朝野上下虽然都有“忧患意识”的呼声,其效果恐怕是非常有限的,经济繁荣只会把人推向歌舞升平的方向,不可能在一般人心中激起普遍而持久的“忧患意识”。而且“忧患”也不能仅理解为外在的危机。忧患与生俱来,绝非限于社会集体与一时的危机,一个有深度文化的社

会比较能提供其中个别分子以应付忧患所必需的精神资源——包括集体的和个人的忧患。但是这种精神资源必须通过长期不断的开发才能积累起来,临渴掘井是不济事的,中国近代的文化资源一直很贫乏,这在危机时期尤其表现得很显著。现代中国人曾被描写成只有五分钟的热度,即是精神贫乏的结果。八年对日抗战是中国现代史上一场最大的"忧患"。可是在战争爆发一两年以后已流行了"前方吃紧,后方紧吃"的说法。

有文化深度的社会并不排斥正当的感官享受,"文武之道","一张一弛"。如果一个人在工作之余,到舞榭歌台去放松一下神经,这是健康而正常的。但是如果一个人除了感官刺激之外别无精神寄托之所,则不能不说是相当严重的问题。中国以前在民族遭遇危机的时代,文化的力量往往有突出的表现。如宋末有文天祥、谢枋得,明末更有数不清的遗民。但文天祥早年在危机尚未爆发之前,则"性豪华,平生自奉甚厚,声伎满前",但一旦国家将亡便能"痛自贬损,尽以家赀为军费"。明末的陈子龙、方以智和其他许多名士也都是早年"流连声酒",而后来或殉难或苦隐,这是他们具有文化深度的确证,也是文化深度和正当的感官享乐并不必然互相排斥的显例。

我对于台湾的大众文化所知有限,不能妄加评论,如果仅就报章杂志和其他大众传播所反映的一般状况来看,则似乎感性文化的比重不免偏高,而文化的深度则颇嫌不足。这种情况虽由特殊的历史背景所造成,但是世俗功利思想的深入人心恐怕是其中相当重要的一个因素。一般社会人士,特别是知识界人士,如果不能在这一点上有深切的反省,则台湾的文化前途是很值得忧虑的。经济繁荣往往会发生麻醉作用,把世俗的观念推向更肤浅的功利方向。[4]

上文指出两点:第一,文化本身是一个具有相对独立性的领域;第二,世俗的功利观念是现代文化的一种根本病痛。第一点使我们

认识到在文化问题上,人的主观努力是必要的,我们不能把一切不好的文化现象完全解释为社会、经济,以及政治各方面变迁的结果。第二点使我们看到今后的文化建设方面,首先必须克服什么样的障碍。我已说过,功利观念在今天的世界上具有普遍性,不仅中国为然。然而这个毛病在中国似乎特别严重,其理由下面将有所说明。如何克服障碍,重建新的文化方向,当然更是我们当前所面临的最重大的课题了。

照过去儒家的一般说法,我们当然必须"严义利之辨",即用"义理"来制服"功利"。这种说法颇有极端意志论的倾向,其基本假定是把文化和思想看作一绝对独立的领域,而且高出其他领域(如经济生活、社会组织、政治体制等)之上。我们偶然还听得到的"学术思想必须指导社会"的论调便是所谓"义利之辨"的现代翻版,这一论调虽然很高,但事实上恐怕不容易收到预期的效果。道德家(如中国以往的儒者)和宗教家(如今天各大宗教的牧师)都一直在从事这一类的努力。对于这一类的努力,我们当然也应该加以尊重。不过,由于文化的发展牵涉到主观客观种种因素(现代文化尤其如此),仅仅靠"传教"或"说教"绝不足以扭转文化的方向。如前面所说,文化是一相对独立的领域,也就是相对于其他领域(如经济、政治)。但相对也涵蕴相关,文化与其他领域的活动也是互相关联、互相配合的。佛教论因缘常有"两束芦苇,互倚不倒"的比喻。文化与其他各领域之间的相对关系,正可以用"互倚不倒"的情形来形容。最先提倡"义利之辨"的孟子便已指出"民无恒产,必无恒心","救死而恐不瞻,悉暇治礼义哉"。这已明白表示文化和经济是互倚的。

现代化的社会是所谓"富裕社会"(affluent society),与孟子所说的"救死而恐不瞻"的情形大不相同。新的文化必须和新的社会生活取得配合,那是毫无可疑的。但是所谓"配合"绝不能是"随波逐流"

地落在现实生活的后面,而是尽可能地带动现实,以求提高生活的品质和境界。

由于科学与技术的重大发展,西方现代发生“两个文化”的问题。最著名的当然是英国的斯诺(C. P. Snow)和利维斯(F. R. Leavis)之间的一场争辩,先后一直延续了十几年(从1959到1970)。这是一场科学和文学之间的战争,其症结在于科学和文学之间究竟存在什么样的关系。斯诺一方面肯定了两个文化对立的事实,另一方面则明显地偏向科学。他指责文学家到今天还在排斥科学,这在他看来是愚蠢的。利维斯则强调个人的世界的重要,特别是语言。如果没有人的世界和语言,则科学也不可能成立。这个争论现在已几乎是人人都知道的常识了,不必在这里重复。我提出这个争论,主要是想说明它所代表的意义。现代人显然有两种不同的想法:一种人是完全相信科学可以解决人的一切问题,另一种人则认为属于人的精神境界方面的问题,科学并不是万灵药,因此人文学科(包括宗教、文学、哲学、艺术、历史等)依然是我们所必须尊重的。这在西方本是一个古老的问题,19世纪末叶英国的赫胥黎(T. H. Huxley)和阿诺德(Mathew Arnold)早就有过同样的争论。前者为科学说话,后者代人文学发言。中国在30年代的所谓科学(丁文江)与玄学(张君劢)论战,也是属于同一性质的争议。相信科学的人并不全持上面所说的世俗功利的观点。但是由于科学(特别是技术)比较能立竿见影,社会上一般的人往往不免会从世俗的功利观点去维护科学。人文学者则远没有这样的声势,因此我们可以大胆地说,这一争论多少表现了功利与反功利的冲突。但是在今天的社会情势之下,反功利的人文学科却一直是处于下风的。今天多数的青年人才,在家庭鼓励和社会压力之下,都走上了自然科学和技术的途径。相形之下,人文学科的门庭是相当冷落的,这种情形在西方固然很普遍,在中国(包括大

陆和台湾)则尤其严重。

从整个社会方面说,政府首先注重的是国家的富强;从个体方面说,每一个人首先关心的是职业保障和收入的多寡。功利观念很自然地驱使社会偏向科学的文化。西方的人文学科比较而言还能维持一个小康之局,这是因为西方的人文传统从来不曾中断过。两个文化的争执在西方可以上溯至古希腊、古罗马。在中古和近代早期我们也很容易找到两方互争雄长的痕迹,中古的"七艺"之间的争锋和17世纪的所谓"古今之争"(The Quarrel of Ancients and Moderns)都是显例。西方科学阵营之取得绝对的优势是19世纪以来的事。人文阵营尽管日趋式微,却未到一蹶不振的地步。通识教育仍然是西方(如美国)大学所重视的,虽然成绩不尽理想。

中国则从来没有纯理性科学的传统(当然并不是完全没有科学和技术)。我们的文化争论如今古文之争,都是在人文传统内进行的。一到近代,中国一部分知识分子的心灵为西方的科技所慑服,于是发生了一种畸形的心理,认为中国人文传统是科学的障碍。在这一理解之下,人文学科学之争便自然地转成中西文化之争和新旧之争。而在一般人的观念中,西方胜于中国,新的好过旧的,已是天经地义一样的真理。这样一来,科学在许多中国知识分子的意识中便变成绝对信仰的对象了。

我这样说,其用意绝不是反对科学。我只是要指出科学是从西方为知识而知识的文化精神中发展出来的,它和西方哲学传统的主流是分不开的,今天西方的分析哲学仍然是和科学连成一体的。现代中国崇拜科学的知识分子很多,但是真正了解科学精神的人却很少,这正是因为我们还没有和西方的人文传统接上头,一部中国现代的科学史其实大部分是技术史。换句话说,我们的着眼点始终是在科学的实用方面。这不仅是受了研究条件的限制,一般世俗的功利

思想也要负相当大的责任。我已说过,功利思想在西方也同样存在,但西方多样性的人文传统未曾中断。不仅基督教仍然有它的力量,在哲学领域内也还存在着许多和分析哲学相对抗的流派。此外文学和艺术也是千门万户,各成传统。科学在西方人的生活中虽然越来越重要,然而并未变成盲目信仰的唯一对象。实用性的科学技术更是一直在受到种种批评和检讨。西方的人文传统还在继续发挥它应有的作用,世俗功利观念的流行是有限度的。

西方的人文学科在近几十年来已有重要的发展,因此不少科学家、哲学家都开始改变了态度。30 年代盛极一时的逻辑实证论现在已无人问津。甚至当时的宣传骁将艾耶尔(A. J. Ayer)也公开承认他当时所采的论点绝大部分都是站不住脚的。美国政府每年都提供大量的经费作为人文教学的研究之用,不少私立大学(如哈佛大学)近来也特别设计新的通识教育的课程。这是西方人重视他们的人文传统的显证。

中国大陆上的人文研究目前尚不能充分展开。不过,公平地说,近几年来,中国文史哲学方面的研究成品确比过去的水准提高了不少。但是,全面性的突破一时还做不到。

中国需要一种合乎现代生活的文化精神,这应该是大家都能同意的看法。什么才是合乎中国人的现代生活的文化精神呢?在这一具体问题上当然存在着许多不同的意见。我个人认为这种分歧并不重要,我也不相信任何个人或少数人能预先规划出一种蓝图来,作为文化建设的根据。历史上任何一种新的文化都是在充分自由的情况下逐步发展出来的,古今中外都无例外。预先由少数人打好蓝图再发展文化,那是绝不可能的事。蓝图如果由政府提供,则更有流入以官方的意识形态扼杀文化自由发展的危险。但是,蓝图虽不可有,起码的共识倒不可无。我个人觉得以下几点原则也许可以作为建立这

一共识的参考：

一、现代中国人生活中必须有某些精神资源为社会与个人提供“安身立命”的根据。

二、有些精神资源可以从外面汲取，但是只有在与自己的文化生命融合为一之后才能真正产生力量。文化移植只能就个别的因子而言，不是全面取代。事实上，历史上从来没有全面取代而成功的例子。

三、既然如此，我们首先必须正视自己的文化传统，尽可能地求客观的了解，再进一步做理性的批判和反省。中国文化的传统不但丰富、复杂，而且具有很多的层面，我们绝不能笼统地看待它或加以简化。

四、这种新的文化必须是多元的，而不是定于一尊的。

五、多元并不是混乱和机械式的平均发展。其中可以有主流和支流之别，甚至主流之中又有分流。

六、但是，无论是主流、支流还是分流，都只能是自由、自然发展的结果，而不是任何个人或社会力量所能勉强造成的。我个人深信学术思想以至通俗文化，通过一个群流竞起的自由发展阶段，最后自然会形成一种秩序，这种秩序取决于大多数个人的选择。

以上六点只是就个人一时思虑所及而提出的，既谈不上穷尽无遗，更不是确定不易的真理。任何人有兴趣尽可以提出修正或补充。对于这些寻求共识的原则，我不想再进一步有所说明，因为这是本文的篇幅所不允许的。我的中心观念已在《从价值系统看中国文化的现代意义》一文中初步地阐明了。

扼要地说，我觉得中国必须重建一套新的价值系统。这一重建工作必须在中国传统的人文基础上尽量吸收消融外来的新成分。所以，这既不是“保守”，也不是“复古”。就传统一方面说，我强调推陈

出新;就接受外来(主要是西方)文化成分言,我强调穷究其源流,然后择善而从。理性的批判和反省在这两方面都是不可或缺的。这些话已是老生常谈,并不新鲜。但是我个人认为这是比较健康和正确的见解,所以老调仍不能不重弹,故意立异或勉强求同都是没有意义的事。至于这一新的文化将来究以何种面貌出现,我们是无法预知的,而且也毋须乎预知。从这一点说,我既非提倡"中学为体,西学为用",也不是主张"中国本位文化"。

中国需要有新的人文传统,这是使我们从世俗功利观念中超拔出来的唯一希望。台湾似乎有物质丰富而精神贫困的严重现象。台湾在经济和科技方面已进入现代化的阶段,但精神文化方面好像还在彷徨的状态。科学和技术的重要性已不需要再过分强调,人文学术如何发展才能救治精神偏枯之病,反而是当务之急。事实上,如果没有深厚的人文学术为基础,我们也不能充分认识到基本科学研究的重要性。其结果仍将是仅有实用技术,而得不到科学的真源,要想科学在中国真正生根还是不可能的。

怎样才能在中国发展新的人文传统?首先必须是社会上一般人能有一番新的反省和认识。学术界、文化界、教育界、新闻界的责任尤其重大。去年台湾曾举行过一个关于人文科学与自然科学的讨论会,这是一个良好的开端。我重视社会人士的新反省,因为我觉得文化发展的根本动力来自社会,而不是政府。政府在这一方面反而是应当"无为而治"的。"无为"是指政府不应直接提供任何文化发展的"蓝图";"治"则表示政府应该从旁提供文化发展的条件。这里有两项最重要的条件:第一是提供充足的经费,使人文研究可以和科学研究一样地得到应得的鼓励和刺激。第二是提供充分的研究自由。人文研究往往涉及资料问题。我在上面特别指出中国的人文传统是人文研究的首要任务。毫无疑问地,大陆出版的文、史、哲、考古等资

料与著作是不可或缺的。我并不主张完全自由地让大陆书刊进入台湾,但是我觉得为了研究和教学的需要,学术、文化、教育界的人士应该可以视实际需要而收藏大陆的学术性书刊。就我所知,大陆来美的学人回去时可以携带海外(包括台湾和香港)的学术作品入境;有不少人在美国特别收集台湾的学术著作。台湾的自由度很高,不应该在这一点上反而落在大陆后面。我建议政府设计一套可行而又安全的办法来处理这一问题。以台湾的政治社会体制而言,政府在这一方面应该对自己有充分的信心。少数研究机构的"特藏室"是远不足以应付人文研究的需要的。台湾的学术自由较之一般的开放社会并不逊色。但是上述这一特殊的问题仍待寻求适当的解决之道。这一问题关系中国人文传统的重建甚大,实在未可等闲视之。

我个人相信文化有它的自主性和主动性,因此一个文化建设的新运动不但是可能的,而且更是迫切需要的。人文研究的展开则是这一运动的始点。我诚恳地盼望政府和社会,特别是学术界和教育界的人士,都能严肃地对待这一问题。

(《中国时报》七十三、二十三—二十五)

注　释

[1]　见《史学与传统》中所收《试论中国文化的重建问题》和最近刊行的《从价值系统看中国文化的现代意义》。

[2]　见慧皎《高僧传》卷七《慧严传》。

[3]　见《朱子语类》卷126。

[4]　我在这里并不是讨论一般所谓上层文化与通俗文化的分别。通俗文化一样是可以有深度的,而上层文化也可以流入浅薄的境地。

科技文化与大众文化

——第二次世界大战后的文化变迁

第二次世界大战结束已40年了。这40年中人类社会所经历的变迁,远超过以往数百年,甚至数千年的速度。在这一遽速的变迁中,人类如何适应新的社会情势,显然已成为今天最迫切的问题。

这40年间,世界的变动既广且深。限于篇幅,本文只想提出两点我认为是最重要的现代人类的动向:第一是科学与技术的空前成就,第二是人民大众的普遍觉醒。毫无疑义地,这两点都具有正面的积极的文化意义,然而也同时带来了很大的困惑。

一

科学与技术在最近40年中的出色表现,已是有目共睹的事实,不必详述。凭借科技之力,人类已登陆月球,进入太空,初步摆脱了地球的限制。两千年前的阿基米德(Archmedes)想在地球之外寻找一个立足点而终无术以致之。这个立足点如今已由现代的科技[即"科学的技术"(scientific technology),下同]提供了。再就科技发展对人类社会的直接冲击而言,如原子能的应用、自动化、电脑的普及

之类，不但直接促进了经济的发展，而且也将影响到社会的结构和人际的关系。科技对于工业发展和促进落后地区的“现代化”尤其息息相关，所以在一般用法中，“现代化”几乎和“发展或采用最新的科技”成为同义语了。

今后的人类社会将愈来愈依赖科技，这是一个无可挽回的历史趋势。从正面来看，科技确给人类带来了无限的福祉和希望，三百年来无数的人歌颂科学的发展、赞美技术的进步，都是有充足的理由的。今天如果仍有人想抗拒科技、排斥科学，其人必属疯狂一流。伊朗的霍梅尼虽代表极端保守的伊斯兰教派对现代化的一种强烈抗拒与反动，但他也不敢与现代科技正面为敌。60 年前甘地运用印度文化和民族的力量来对抗英国，功绩甚大，然而他所提倡的以手工纺织来对抗机器纺织最后却是彻底失败的。所以我们今后的经济生活必须一心一意地走向科技化，此外更无他途。

我们完全肯定了科技在现代生活中的地位之后，进一步便要反省科技给我们所带来的困扰。我们常常在台湾的报章杂志中读到关于鼓吹科技发展的言论，特别是许多参与经济设计的人在这一方面的积极意见。纯从经济发展的观点说，这些言论自然是适当而正确的。中国的前途主要确系于尖端科技的引进和生根。但是如果从更全面、更长远的观点来看，一个社会究竟怎样消化科技，才能蒙其利而不受其害，则是更值得深思的问题。关于这一点，由于西方社会早已深切地感受到科技的负面作用，一般人民和知识界都转而采取一种严厉的批判态度了。一般西方人民强烈地反对现代毁灭性的武器竞赛固不在话下，他们对原子能工业、危险的化学工业也怀有普遍的恐惧和敌意。最近印度伤亡数千人的大悲剧更给这种恐惧和敌意提供了一个最坚强的证据。至于对自然生态的破坏和环境污染等，所发生的焦虑，几乎每天都可以从报章电视上读到或听到。相形之下，

中国人对科技已经和可能带来的危害性仍缺乏较为深刻的认识。

西方知识界对科技的怀疑却更为深刻,也更为根本。这是一个必须专著才能说清楚的大问题,此处只能提出一两个主要论点来谈谈。第二次大战以后,最早对科技问题进行深度反省的是海德格尔。海氏首先把科学和科技分开,否认科技只是"实用科学"之说,因为在他看来,二者有本质上的不同。科学要求对自然界作纯客观的了解,科技则把自然界看作资源而加以利用。科技虽不能不依靠科学研究的成果,但科技与科学毕竟各代表一种思路、一种态度。

而照海氏的看法,实际上支配着现代西方人的是科技观点,而不是科学观点。科技观点则具有全面的宰制性格:外则宰制天地万物,内则宰制社会和人本身。其结果是把天地万物和人本身都化为宰制的对象而丧失其本性。依海氏的看法,西方科技所带来的危机即在这一根本态度,而这一根本态度则集中地表现在西方传统的"形上学"之中。他之所以一再强调要"克服形上学",其故即在此。海氏的思想颇以费解著称,但是若从他的时代关怀着眼,也未尝不能找到理解的线索。科技问题即是线索之一。

另一对科技提出严重批评的思想流派是德国的"抵制理论"。这些理论家的看法在细节上虽互有出入,但大体上都从"工具理性"的观点对现代科技施以猛烈的攻击。科技并非真正中立性的。科技不但将自然化为利用与控制的对象,同时也使占有并操纵科技的少数人把多数人当作利用与控制的对象。

以世界各地区经济发展的情况而言,拥有科技优势的国家则将多数落后地区视为利用与控制的对象。尤其严重的是工具理性泛滥的结果,几乎使人完全失去了认识自己、反省自己的思考能力。许多人都不免要从科技观点来看问题,甚至把一切人生与社会的根本问题也化约为技术性的问题。这种批评和海德格尔之批评现代人的

“不思不想”是息息相通的。

海德格尔曾主张以诗艺济科技之穷。其说是否可行是另一问题,但由此可见他的基本用心是想用人文学术来平衡科技的偏向。这一点大致已成为现代的共识,虽自然科学家也不例外。美国“国家人文基金会”最近特别鼓励大学通识教育课本的撰写,并且提倡大学生研究西方古典学术(希腊、拉丁文学),都多少反映了西方社会在科技宰制下的危机感。

20 年来,经济的发展已使台湾进入了科技时代,但西方现代文化不平衡的危机也相随而来。不但如此,这一危机在中国比西方似乎还更来得严重。西方现代的人文研究虽然在声势上比不上自然科学和科技,但是人文学术各方面的传统尚未中断。无论是哲学、史学、文学、艺术,不仅流派众多,而且各有数百年以上的渊源。在这样丰富的基础之上,人文学术的推陈出新是较易见效的。相形之下,中国的经、史、子、集的旧传统今天几已荡然无存,而西方的人文学术迄目前为止也还没有在中国生根。如何发展人文研究以适应因现代科技而引起的社会变迁,确是中国学术思想界所面临的最大课题。

基本科学的研究更重于科技的发展,这一点已为有识之士所共许。科学与科技大体上确是一种“体”与“用”的关系。科学与科技的后面虽隐然有两种不同的精神在支配着,但是如果基本科学的研究方面不能有所突破,则科技的发展终究是有限度的。科学的出发点与科技不同,并不在追求实用,可以说根本与“用”无关。但是基本科学的研究一旦获得真知识以后,往往自然会引生出各种意想不到的实际效用来。甚至有些科技的发明,也并非起于实用的要求。

科学史告诉我们,表的发明最初也是起于科学实验的“理论上的”需要,后来才成为日常生活上的用品。可见专讲实用,其效果反而不及追求无用的知识。这也许合乎庄子所谓“无用之用”吧!人文

学术比起自然科学来,距离实用更远,因此更属于"无用之用"的范围。但是我们很难想象一个只有自然科学与现代科技而完全没有人文学术的社会。即使有这样一个社会出现,我们也无法想象人可以在这种完全失去了精神平衡的状态下生活下去。

二

现在我们要接着谈第二个问题,即第二次大战以后,人民大众的普遍觉醒。人民大众的觉醒在欧、美已有一两百年的历史,不是最近几十年的事。但是,以全世界而言,由于第二次世界大战结束了西方的旧殖民主义,亚洲和非洲许多被压迫的民族都获得了独立。近几十年来,这些地区的"新国家"(new states)的出现一直是政治学家(如 Samuel P. Huntington)、社会学家(如 Edward Shils)、人类学家(如 Clifford Geertz)注视和研究的对象。在民族独立和新国家建立的历史过程中,人民大众必然有一定程度的政治和社会参与。因此,他们比以前任何时代都更清楚地意识到自己在社会上的重要性。他们已逐渐改变了自己原来的被动地位,而或多或少地成为政治、社会行动的积极参与者了。

在共产党执政的国家,人民大众的觉醒是一个无可否认的事实;在西方国家,第二次大战后一般人民的政治社会意识也发展到前所未有的高度。近二三十年来美国的民权运动的进展便是明证。今天美国社会上少数民族(特别是黑人)和妇女的人权保障,显然比 50 年代已有大幅度的提高。自从联合国《人权宣言》发表以来,"人权"这一观念已进入世界各地人民的心中。诚然,"人权"这个名词起源于西方文化,但是其他各大文化中也仍然可以找到类似"人权"的意识,不过不及"人权"明确而已。

我们可以毫不迟疑地说，人权现在已成为全人类所普遍接受的重要价值之一了，各国人民不断地在要求人权。苏联、东欧如此，中国大陆也不例外。第二次世界大战以来的世界人权运动，正是人民大众普遍觉醒的必然归趋。

但是人权意识的普遍兴起尚不过是人民觉醒的一个方面，这不是本文讨论的重心所在。更值得重视的是人民的普遍觉醒也表现在社会和文化方面。这便是近二三十年来西方学术思想界所热烈争辩的所谓“大众社会”(mass society)和“大众文化”(mass culture)的问题。我在前面所说人民大众的觉醒也带来了困惑，主要便是指这个问题而言的。

在现代社会中人民既已普遍觉醒，他们不但有权利要求在政治上一人一票，他们同样也有权利创造并欣赏适合自己口味的文化形式和内容。这一层实在已没有争论的余地。但是问题发生在“大众文化”本来是相对于“高级文化”(high culture)而来的观念。在我们肯定了“大众文化”的价值之后，我们究竟应该怎样看待“高级文化”呢？

西方学者最初用“大众社会”和“大众文化”的名词时，确含有一种轻视、贬斥的意味。但是最近20年来一般学术界的态度几乎有了180度的转变。不但人类学家、社会学家特别注重“大众文化”，历史学家也同样认为“大众文化”才是最值得研究的对象。相反地，高级文化却遭到了普遍的冷落，因为在一般的观念中，它是属于有知识和教养的少数人的。由此可见，文化的概念在最近几十年间已发生了革命性的变化。过去我们一向把上层文化当作文化传统的主流。因此一提到西方文化，我们心中便浮起古希腊古罗马的古典哲学和文学、中古的神学、近代的科学之类。一提到中国文化，我们首先想到的也是儒、释、道以及礼乐诗书之类。难道几千年来一直在各大文化

系统中占据中心地位的经典作品完全是虚幻的吗?难道历史上许多创教立说的圣哲都只能代表少数上层人士的思想,而和社会大众的愿望完全无关,甚至相反的吗?

这些大问题此处自然无法深入讨论。我们只能说,以各大宗教、哲学或伦理系统代表各民族的思想主流大致上还是能够成立的,今天尚无充足的论据加以推翻。不但 20 世纪上半叶的社会学家如韦伯、历史学家如汤因比持此看法,即使第二次世界大战以来的西方学人也仍然在这个共同认识之上讨论文化的问题。甚至强调文化有上层与下层之别的人,也不得不承认这两层文化不是截然分成两橛的。相反地,二者之间是相互沟通、彼此影响的。

最近布克(Peter Burke)在一部研究早期欧洲民间文化的专著(*Popular Culture in Early Modern Europe*,1978)中,曾指出一些值得注意的文化现象。在 1500 年前后,欧洲所谓"民间文化"并不限于下层人民,上层贵族也同样是积极参与者。最显著的例子是嘉年华节(carnival)。

这是一个全民同欢的节日,贵族、僧侣也无不加入。所以 16 世纪的欧洲上层阶级有两个文化:一是与下层阶级共有的民间文化,一是由学校中得来的希腊、拉丁古典文化,但下层人民则只有一个文化,即民间文化而已。

至于这两个文化之间的交流,那更是十分自然的事,其例甚多。以意大利言,但丁的诗便流传到了民间,成为民间仿效改写的范本。上层文化之吸收人民的智慧与创造力,其例尤多。17 世纪匈牙利一首最著名的史诗(*The Sziget Disaster*)便是融合两个文化传统而成。直到 18 世纪末期,欧洲的两个文化才逐渐分开了,这主要是上层阶级由于种种原因,从民间文化中撤退的结果。

中国的情况和欧洲不同,虽有士大夫文化和民间文化之分,但更

有遍及社会各阶层的儒、释、道文化。以儒家而言,其性质与古代希腊的思辨哲学不同,其中的道理并不是一家一人的私说,而是中国古代民族生活体验的总结。一般不识字的人当然不能读“五经”、“四书”,但孝悌忠信等做人的道理他们比起士大夫来也许只有过之而无不及。其实不仅中国的儒家如此,西方的基督教又何尝不是笼罩一切社会阶层的文化力量。所以,陆象山才说:“不识一字,也要堂堂地做一个人。”而马丁·路德也说:“不识字的农民比神学博士还要更懂得上帝。”

以上的简单讨论,只在说明一项事实,即现在有些人把所谓高级文化和大众文化截然划分为两种不相涉,甚至相对立的东西,显然是太偏颇了。高级文化和大众文化都是很概括笼统的名词,如果细加分析,不但高级文化(即文化主流,亦可称“大传统”)永远随时代而改变,即在同一时代之内,专家之间也存在着理解或解释的分歧。“大众文化”(亦可称“小传统”)也是如此。它不但变迁的速度更快,其内容则更是五花八门,未可一言以尽。现代的社会是一个多元文化的社会,高级文化和大众文化之间虽不能完全避免冲突,但毕竟是似相反而实相成的。

第二次大战以后,西方,尤其是美国,因大众传播(如电视)的突飞猛进,大众文化的发展已达到了前所未有的高度。据社会学家在十年前的估计,美国真正有机会受高级文化陶冶的人大概不会超过50万人,但通过电视等节目以接受大众文化的人则每天至少有四千万人。[1]这个比例,今天也许还没有重大的改变。

过去二三十年间,西方的大众文化曾受到守旧派和激烈派的两面批评。守旧派认为大众文化的流行,毁灭了高级文化。这种“毁灭”有两个方面:一是把高级文化(如莎士比亚剧本)加以通俗化使神奇变为腐朽;一是大众文化的庸俗性格使观赏者逐渐失去创造高

级文化的才能。激烈派则以为大众文化纯以娱乐为主,是一种麻醉的力量,使受压迫的人丧失反抗的精神。但两派对大众文化的病源的诊断却不谋而合,即大众传播的企业纯从利润(如电视广告)的观点出发,只知如何取悦观众的低级趣味,而根本不考虑社会与文化的后果。

这种批评并不是无的放矢,但对所谓大众文化未免一笔抹杀,稍欠公允。40年来人民既已普遍地觉醒,则大众文化的兴起自是一个必然的历史发展。何况大众文化也具有健康的成分呢！现代的大众文化以娱乐性、消闲性为其主要特色,这是不容否认的事实。但是在高度紧张而步调快速的工商业社会里,正当的娱乐和消闲是具有正面文化的意义的。

在适当地肯定了大众文化的意义之后,我们不能不指出,高级文化在今天确已面临门庭冷落的危机。高级文化和大众文化之间有质与量之别。大众文化是通俗性的,可以老幼咸宜、雅俗共赏。但是人类的基本价值——如真善美——的追求与提高,则不能寄望于大众文化。求真、求善、求美从来便是高级文化的领域。高级文化的不断创新与提升虽然是少数人的事,但高级文化的成果最后仍是为全社会所共享。所以把高级文化误认作上层阶级的专用品,是一个严重而危险的错误。这一点以自然科学为例比较容易讲得清楚。

物理学上的真理诚能取决于少数物理学家的判断,不但人民大众没有发言的资格,隔行的专家也同样不能轻置可否。但是物理学上的真理,一旦验证之后,它绝不仅属于少数物理学家,更不是上层阶级的专用品,而是全人类所共有的文化财产了。不仅自然真理如此,人文真理也是如此。宗教与道德(即善的问题)或文学与艺术(即美的问题)同样有判断的高下存乎其间。道德问题好像是人人都可以发言。《中庸》也说:“君子之道费而隐,虽夫妇之愚可以与知

焉。及其至也,虽圣人亦有所不知焉。"但是我们必须注意,"夫妇之愚"的"知"和"圣人"的"知"究竟有高下之分。

又如"美"的判断问题,有严格训练的文学家、艺术家也必然比一般人深刻得多、高明得多。所不同者,在"真"的问题上,由于逻辑推理具有强迫性,一般人不能不承认科学家的结论。但是在"善"与"美"的领域内,专家的判断并不以逻辑推理为主,他同时还得诉诸人的"同情"与"共感"。这种"同情"与"共感"虽为人人所具有,但是若不经过修养和体验的功夫却无从充分发展出来。

所以王阳明说他的"良知"两字是从"百死千难"中得来的;康德论美感判断,也强调哲学家的真知灼见不易为一般人所共喻。总之,在人文、艺术、道德等领域内,即使同为专家,其间高下之分也有未可以道里计者;"曲高和寡"是一个极为普遍的现象(自然科学家亦未尝不然)。大众文化可以为高级文化提供源头活水,但不能直接有助于高级文化的发展与提升。

文化和教育一样,有普及与提高两个方面,不容偏废。大众文化因为和现代商业社会的利润已打成一片,我们只担心它的品质是否会不断提高,而不必忧虑它会衰落。对比之下,高级文化的情况则远不如此乐观。这里所说"高级文化"当然是以哲学、文学、史学、艺术、宗教、道德等人文领域为限,自然科学并不包括在内。其理由很简单:自然科学是科技的源头,具有无限的实用潜能,这一点已逐渐为大家所认识。因此今天无论是哪一种社会,都肯在基本科学研究上面投入最大的人力和物力的资源。但是在人文领域内,多数社会却不大能了解高级文化的价值究竟何在。

美国最近几年来已开始注意到这一偏向所可能带来的文化危机。上面已提及,"国家人文基金会"(National Endowment for the Humanities)颇鼓励西方古典(希腊、拉丁)的研究、各国经典作品的

翻译,以及通识教育课本的编写等。而若干居于领导地位的大学也在加强人文教育的课程。高级文化的研究是提高大众文化素质的一个最重要的途径,这一点至少美国政府和教育界中的有识之士已深刻地感觉到了。但是仅仅政府与教育界的倡导尚不足以扭转整个文化趋势。整个社会的新的文化自觉才是关键之所在。如果家长仍然专从狭隘的功利观点来左右子女的求学方向(如学医或电脑),则文化远景还是相当黯淡的。

中国高级文化的发展则更使人忧虑。以台湾而言,大众文化虽颇有步西方(特别是美国)那种商业化、庸俗化的后尘之势,但至少还有大众文化可言。高级文化则不然。中国传统文化的精粹部分已淹没在几十年来一股强大的反传统潮流之中。而西方的高级文化却又始终未能在台湾生根。一般地说,台湾社会上的政治意识远比文化意识为强烈,而且政治意识几乎完全掩盖了文化意识。这并不是一种十分健康的现象。文化建设既不可能走“复古”的路,也不可能尽弃故我而“全盘西化”。如何择善而取以创造新的高级文化,是值得有识之士深思的。

我们在上面检讨了40年来人类社会变迁中的两个主要动向及其适应之道。我们的结论则指向同一焦点,即人文研究确是今天的当务之急,但兹事体大,绝非少数人所能为力,而必有待于全社会的新觉醒。不但西方已面临文化危机,中国的文化危机更是严重得多。这绝不是我个人的危言耸听,也不是知识分子的迂阔之见。上面的讨论事实上是综合了西方许多学人的文化观察而获得的。但是文化危机虽然已很明显,简单的解决之道却并不存在。本文的目的只在提出这一迫切的问题,以供有心人参考而已。

(《中央日报》七十四、三、十九—二十)

注　释

［1］ 见甘斯(Herbert Gans)所著《民间文化与高级文化》一书,页21,1974年出版。

对塔说相轮
——谈现代西方的思想动态

程明道评论王安石谈“道”,曾说:

> 介甫谈道,正如对塔说相轮。某则直入塔中,辛勤登攀。虽然未见相轮,能如公之言,然却实在塔中,去相轮渐近。

由于个人的兴趣关系,几十年来我一直在留心西方思想界的动态。所谓西方思想,当然是以“哲学”为主干。但是我并没有受过哲学的专业训练,以现代的标准言,是完全没有资格谈“哲学”问题的。所以我只能希望像王安石一样,“对塔说相轮”,并且坦白地承认,不曾“直入塔中,辛勤登攀”。这篇短谈只能算是外行人向行外的读者谈外行话,行内的人则大可不必浪费时间来读它。

既是外行,为什么又不安分守己,而妄为“出位之思”甚至“越界之言”呢?是亦有故。最近几年来,我一直在向大学部的学生讲一门“中国思想”的讨论课程(Junior Seminar on “Chinese Thought in Historical Perspective”)。其中虽也有少数研究院的学生参加,但大部分选修者都来自大学部,而且以哲学系学生为主。这个课程是不需要懂中文的,教材全取于英译的中国经典,从《论语》、《孟子》到宋

明理学,以至老、庄、禅宗,一应俱全。教学的方式则是学生读了中国经典之后,就自己的理解所及,提出问题来共同讨论。这里没有任何限制,其自由是完全的。但是这些学生对中国甚至东方的思想传统是没有什么接触的;他们的头脑中充满了西方哲学上的问题。因此他们所提出的问题几乎全与中西思想的异同得失有关。为了教学的需要,我便不能不更严肃地整理自己对于西方现代各种思想流派的知识,也不能不更认真地追随新思潮的发展或变化,尤其注重中西思想如何沟通的问题。我现在要谈的西方思想的动向大体上都是从学生们发问中直接感受到的。这是一种"源头活水",并非书本上的知识所能代替的。

西方哲学系的大学生为什么对中国思想发生热烈的兴趣呢?据我多年来的观察,主要是由于他们已不再能满足于英美的主流哲学,即所谓"分析哲学"。但是我必须立刻澄清一个可能引起的误会。我并没有看到一种趋向,好像西方思想已经破产,西方人从此便要向东方寻找"智慧"了,特别是中国的儒家、道家、禅宗即将大行其道了。英、美经验传统收拾不住西方人的心之后,他们还可以向欧洲大陆的其他思想传统中去发掘精神资源。所以现在不少哲学系的学生都对欧洲大陆的各种新兴流派感到很大的兴趣,如现象学、诠释学、结构学、批判理论、马克思主义(人道论)、德里达(Derrida)的超结构论(Post-structuralism)等。中国思想传统中的某些部分确与欧洲大陆为近,而与英美以逻辑与知识论为中心的思路则相距太远。这大概是西方青年开始接近中国思想的一个重要因素。说老实话,中国思想在他们而言仍是属于边缘的兴趣。我个人当然希望中国思想有一天能够真正和西方主流思想(不专指"分析哲学")直接对话。但是如果我们不愿自我安慰或自我欺骗的话,我们必须承认这一天还远得很。其中原因很复杂,但中国思想传统还没有经过有系统的现代处

理则当负最大的责任。近百年来,中国思想界(如果有的话)不是“妄自菲薄”,便是“妄自尊大”。现在中国人极少以正常的心理和严肃的态度对待自己的传统或西方的思想。

让我们回到英美主流哲学不能餍切人心的问题。现代英美主流哲学基本上是以知识,尤其是科学知识为中心而发展起来的,20世纪尤其如此。巴斯摩(John Passmore)1957年那本相当成功的《近百年的哲学》所叙述的便是英、美的哲学主流。这本书只讨论知识论、逻辑和形上学三个部分,此外如美学、伦理学、社会政治哲学、法律哲学、宗教哲学等则一概割爱。这里当然有篇幅限制的问题,但英美主流哲学的成就确集中在这三个方面。巴氏讨论所未及的各个领域虽然是一般人所最关心的问题,然而在主流哲学中并无显著的进展。即使以上述三个领域而论,逻辑的成就是在数理逻辑,而数理逻辑今天已脱离哲学而独立,或归依于数学门下了。至于形上学,则自维也纳学派崛起于20年代以来,一直是被攻击、被摧毁的对象。稍后的英国“日常语言”中哲学家对形上学的敌意稍减,敬意则未增。他们最多只讲讲“描述的形上学”,即止于描述我们的思维的实际结构,而不是去修正这个结构。所以剩下来的只有知识论一枝独秀。

上面已提到,主流哲学中的知识是以数学与物理学为典范的,因为这两门学科的知识最确定、最可靠。逻辑实证论曾企图用实证科学的模式来统一所有的知识。这个运动本身并无结果,但其影响还是很大。蒯因从内部批判了逻辑实证论的基本假定,可是他仍把哲学和科学看作是同一类的工作,所不同者,哲学更具一般性(generality)而已,他的著名的口号是“哲学是和科学相连续的”。

知识的获得与传布离不开语言。20世纪的分析哲学最后归宿于语言哲学可以说是事有必至的。今天有不少人已感到语言哲学和语言学之间的界线日趋模糊,乔姆斯基(Chomsky)本是语言学家,但

大家常把他当作重要的哲学家。这样一来,哲学又和语言学、语言心理学、心理学等专门科学连成一体了。但由于这几门科学的知识所达到的稳定性和确定性仍远不及物理学之高,分析哲学内部便发生了无数的争端。这些都是相当专门的问题,没有受过专技训练的人根本无从置喙。不过我们从西方主流哲学的发展大势中可以看到一个明显的特色,即哲学家如果想在专业的圈子中受到重视,首先必须有专门科学的知识。最好是精通数学和物理学,至少也要能掌握住语言学、心理学等最新的成果。至于基本的数理逻辑素养和分析论证的能力,自是不在话下了。

照传统的看法,哲学本是一种贯通的学问,是能够增加人的"智慧"的。蒯因依然承认哲学所要寻求的是我们对于世界的整个系统的大纲领。可是事实上,主流派的哲学家现在都变成了各种不同的专家,说的也都是非常专门的"行话"。从他们自己的观点来说,他们所谈的自然都是贯通性、一般性的问题,但在没有专业训练的人听来,则不免如坠五里雾中。从纯学术观点看,这一严格专门化的趋向应该说是一种"进步",否则人人都可以凭常识来乱讲"哲学",最后是把"哲学"完全糟蹋掉了。但这样一来,哲学和一般人所关心的问题却不免愈来愈隔阂,终使哲学变成另外一门学问。

专门化的结果之一是哲学家只对少数几个同行说话。他们写文章或讲演的时候,心中往往是以三五个弄同一专门问题的人为对象。即使同在所谓"分析哲学"的世界之内,现在也分成无数小圈子,此圈与彼圈之间已不易互相了解了。更严重的困难则是近几十年来主流哲学的总趋势也是"对塔说相轮"。首先,他们要争论塔中究竟有没有什么"相轮"。即使承认有"相轮",他们还得先从"塔"(如语言)研究起,又必须先发展锋锐的工具(如逻辑分析)才能对"塔"着手研究。但"塔"又不可视为一整体,必须把造塔的砖一块一块地拆开来,

细察其资料、彼砖与此砖的关系、整个或部分的“塔”的结构。这一切都是接近“相轮”以前必须做好的准备工作,而准备工作又是做不完的;节外生枝,枝外又生叶,如此辗转衍生,可以至于无穷。这是“后设”(meta-)一词在今天大行其道的基本原因。哲学家为了保证“客观”的理想,必须不断地退后一步检查自己的“预设”和“方法”。所以“后设”之后又有“后设”,可以变成“无穷后退”,不但不能“去相轮渐近”,却变成离“相轮”愈远。

一般大学哲学系的学生对这一套既专门又抽象的智力游戏逐渐感到不耐烦,这是不难理解的。还有一点应该指出的,即实证科学是一切知识的典范,这种观念在今天的西方已不再为人所普遍接受了。在与人有关的学问之内,“解释”(interpretation)逐渐比“说明”(explanation)更受人注意。人类学家纪尔兹(Clifford Geertz)便是一个受人注目的例子。即使在“科学之哲学”(philosophy of science)的园地内,实证论也已开始受到挑战。“科学之哲学”目前似乎正在变化之中,库恩(Kuhn)关于科学史的新说,和普特南(Putnam)的转向都是值得注意的现象(有人认为普特南在近十余年来先后所发表的哲学论文即可在相当程度上代表最近主流哲学的变迁)。检查各种专门学科的预设、方法、语言之类的工作在现代分析哲学中占据了很大的一部分,但是这种工作对各行专家究竟有无帮助则仍不无疑问。以我所确知的“批评的历史哲学”而论,我还看不出它对实际研究工作究竟能发生什么效用。普特南以为一般物理学家所了解的“物理哲学”或“科学之哲学”往往是50年前的老东西,但是他认为这反而是好事,使他们不致受到无谓的干扰。这句话的含义似乎是说,这种哲学工作不但无益,反而有害了。但是我们也必须记住一个事实,即分析哲学家讨论“历史哲学”或“科学之哲学”时,他们心中的读者仍是少数同行,不是史学家或科学家。这里透露出分析哲学的一个致

命伤:理论与实践几已完全脱节了。在任何一门学科中,理论与实践之间的真正桥梁当然是方法。所以方法论也是主流哲学家的研究重点之一。由于他们奉科学方法为圭臬,严格的形式化(formalization)是一个基本要求,这个要求一旦移用到人文、社会学科的研究方面,便处处发生窒碍了。

以上仅就一时感想所及,指出分析哲学何以对一般知识分子逐渐失去了吸引力。总而言之,高度专门化、与专门科学结盟、"对塔说相轮"、以实证科学为知识的唯一模式、方法论的严格形式化、理论与实际脱节等都是一般知识分子对分析哲学日感不满的原因所在。但是我们是不是可以因此而对近50年来分析哲学的成绩一笔抹杀呢?那样做,不但是不公平的,而且也是不理性的。有些中国哲学界的人并未深入分析哲学的领域,根本不懂他们的"行话",便轻轻以"繁琐"两字来否定它,认为分析哲学家只谈"钻牛角尖的小问题"。这只是充分暴露批评者的无知而已[1]。分析哲学家所用的假想论证之例有时似乎"琐细"(trivial),但他们是想从"小"见"大"。例如蒯因所举"兔子"和gavegai之间的"同义"问题,普特南所想象的把人的大脑移植在盆中(Brain in a vat)的例子,还有语言哲学家所举的无数稀奇古怪的说词,都是挖空了心思想出来的。他们所要说明的则是哲学上的大问题。这比有些中国哲学界的人专拣大话说似乎更有意义。我无意为分析哲学护短,有些搞分析哲学的人确难免"繁琐"之讥。但这是"人病",非"法病",而且任何一门专业学术中都有其例。我自觉对分析哲学颇不相契,可是我必须承认:不少分析哲学家是能够在他们的工作中"安身立命"的,如蒯因即是一例。最近我读了他的自传,感到分析哲学根本是他的"宗教信仰",无论面对多少批评,他的信念似乎都毫无动摇的迹象。我根本不同情他的整个思想模式和世界观,但这并不能减少我对他执着于"真理"的敬意。

但是英、美的主流哲学目前确在酝酿着变化。巴斯摩为他的《近百年的哲学家》(*Recent Philosphers*, 1985)写续篇,已充分承认这一变化。他指出,以前的哲学家一向安于概念问题的分析,完全不顾经验知识的一面。但自70年代以来,专门知识论者已不能只对科学学说的一般结构进行逻辑分析,而不深入其经验内容了。不过这一变化有两方面的意义:新的一方面是理论与实践结合得更密切,使哲学家不得不正视实用科学以至人文(如艺术)及社会科学(如经济学);旧的一方面则是加强了专门化的趋向,使哲学和专门科学更连成一体了。有些哲学部门若非受过其他专科严格训练(如数学、生物学、物理、经济学)的人便根本无从深入。

另一个新趋向则是英、美的传统和欧洲大陆的传统逐渐沟通了。本来英、美分析哲学与科学结为联盟,而欧陆哲学则与文学打成一片(萨特尤其是显例),双方几乎完全没有共同的语言。分析哲学家往往对欧陆哲学从心底中流露出一种轻视。例如巴斯摩在《近百年的哲学》中,还有艾耶尔在《二十世纪的哲学》(*Philosophy in the Twentieth Century*)中,都是极勉强地加上一章《现象论与存在主义》,以示公平或表明并非"不懂"而已。英、美哲学无所取于欧陆的心理则跃然纸上。但巴斯摩现在也承认双方开始接近。在英、美地区的哲学系中已有不少人对黑格尔、胡塞尔、海德格尔的重视不在经验论诸大师之下。这一变化并非来自单方面,英、美哲学界固然对欧陆哲学表现了开放与容纳的态度,欧陆哲学家也向分析哲学吸收新养料。除了法国比较保守孤立外,德国与奥地利的哲学界已大胆地闯进了分析哲学的世界。其中如哈贝马斯和阿培尔(Karl-Otto Apel)对西方语言哲学的深入研究尤为著例。更可注意的是他们并不是邯郸学步,而失其故步。相反地,他们是想利用分析哲学的成果来增强并更新自己的哲学立场。他们是否成功是另一问题[如哈贝马斯常误解

他人的学说,如塞尔(Searle)和他的争论便是一例]。但这一态度对于今后想重建中国哲学的人则有启示作用。西方这两大哲学传统开始汇流其实也是很自然的,因为双方都把研究的焦点集中在"语言"上面来了。英、美自维特根斯坦(其实他是欧洲人),特别是自乔姆斯基崛起以来,语言哲学久已占据了正统的地位。而欧洲自海德格尔以下至诠释学现象论者[如伽达默尔(Gadamer)]也注重语言问题。所以至少"语言"已成为双方的共同语言了。研究语言必然要归宿到"意义"(meaning)的问题,这似乎正是双方探索的新方向。一旦"意义"成为哲学的中心论题,那么哲学便会比较接近人生了。

最后让我就近年来泛览所及,介绍几本西方哲学界观变、思变和求变的著作,以结束这篇浅谈。我的外行话无足轻重,但有兴趣的读者不妨直接听听行内人的话,可以进一步了解西方思想的新动向。以下所列各书依出版先后为序。

一、普特南　他有两部书显示哲学的可能转向。第一本是他1976年在牛津洛克讲座的演讲集,题为《意义与精神科学》(*Meaning and the Moral Sciences*, 1978),在这部集子中,他承认人文社会科学中的实践知识(Practical Knowledge)确与科学知识(如物理学)有别,是不能"形式化"的,同时他也讨论到"理解"(Verstehen)在获得知识(包括科学知识)中的作用。此外他还涉及了"如何生活"(How to live)的问题,这些说法出自一个专治数理哲学和科学哲学者之口,是有象征意义的。第二本是《理性、真理与历史》(*Reason, Truth and History*, 1981),这是一部有关知识论的文集,其主旨是要打破传统的一些二分法,如主观与客观的对立、事实与价值的对立之类。但他同时仍要维护"理性"的尊严,他在《理性与历史》一章特别和福柯(Foucault)辩论,可见他已不辞正面地与欧陆的哲学传统对话了。

二、罗蒂(Richard Rorty)　《实验主义的后果》(*Consequences of*

Pragmatism,1982)。他是分析哲学出身,曾游于卡纳普(Carnap)之门,早年对语言哲学相当熟悉。他主编过《语言转向》(*The Linguistic Turn*, 1968)一书,并写了一篇有分量的《导言》。但他一直不满意分析哲学,在1980年出版了专著《哲学与自然的反映》(*Philosophy and the Mirror of Nature*),专要打破"科学的哲学"(scientific philosophy)的观念。哲学的任务不在建立知识论的基础、准则、方法,而在精神教养(edifying)。只有如此,哲学家才能希望在美国文化中重新夺回被文艺批评家所取得的中心位置。但这里我只想介绍他的《实验主义的后果》这部论文集(1972—1980年所发表的哲学论文),尤其是其中《美国今天的哲学界》一文最能看出他对主流哲学不满者何在。他努力要结合分析哲学和欧陆哲学(尤重视海德格尔),最后回到詹姆斯和杜威一派实验主义的基本立场。回到杜威,其实即表示要把哲学变成"普通人"(common man)都感兴趣的东西。他的正面主张似未受哲学界重视(在知识论的问题上,普特南是他的论敌),但破坏现状的力量则甚大。

三、伯恩斯坦(Richard Bernstein) 《超越客观主义与相对主义》(*Beyond Objectivism and Relativism*, 1983)。这是一部企图在社会、政治哲学领域内求新突破的专著。伯氏比较偏向德国哲学的传统,但对分析哲学也有深度的了解。他与罗蒂一样,也要打破"科学的哲学"的偏见,所以首章即举英国达默特(Michael Dummett)的哲学观为代表而加以驳论(如达氏认为哲学的目标在分析思想的结构,而分析思想的唯一正常途径即分析语言)。在伯恩斯坦看来,现代哲学最大的偏见之一即是认为必须先建立一确实可靠的知识论基础并解决了科学知识问题以后,我们才能转而谈道德、社会、政治哲学等实质的问题,这是不甘"对塔说相轮"的心理。在重视"实践知识"方面,他引普特南为同调。但如何超越客观主义而仍能肯定人的理性,超

越相对主义而不陷入绝对主义的泥淖,这在理论建构上实极费斟酌。他在现代科学之哲学、诠释学和实践知识三方面的新发展中看见了一线曙光,所以哈贝马斯、罗蒂、阿伦特(Hanna Arendt)和伽达默尔四家是他的重要根据。伯氏早在1976年已有《社会及政治理论的重建》(*The Restructuring of Social and Political Theory*)一书,全面批判主流社会学的理论根据。他尤其集矢于实证观点,即认为研究人文与社会现象也必须走自然科学的同一道路。这两部书宗旨相同,不过后出一书更为深入。

四、斯肯纳(Quentin Skinner)　主编《人文科学中大理论的重现》(*The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, 1980)。这是英国广播公司(BBC)在1984年广播过的一系列讲词,由各行的专家执笔,但收集成书时又经过原作者的分别修改和扩充。全书一共讲了九类倡"大理论"的思想家,其中德国两章(伽达默尔和哈贝马斯),美国两章(库恩和罗尔斯),法国则独占五章[德里达、福柯、阿尔都塞(Althusser)、列维-施特劳斯(Levi-Strauss)和年鉴史学家]。斯肯纳本人写了一篇引论,专讲"大理论"重现的现象。1959年,美国社会学家弥尔斯(C. Wright Mills)曾指出,"大理论"是使人文社会科学不能进步的最大障碍之一。当时其他各门如史学、政治哲学等,也都持类似的见解。所以一时之间,"大理论"似乎已被永远埋葬了。但今天"大理论"又开始抬头,这是西方思想转向的信号。不过这里所谓"大理论"和19世纪的哲学大系统(如黑格尔、马克思)不同。今天的"大理论"不是要包罗宇宙万有于一个整齐的系统之下,而毋宁是强调用某一个统一的观点通贯人文世界中某一部分的现象。例如罗尔斯的理论之所以"大"便有三方面的意义:第一,五六十年代的政治哲学家在分析风气之下只在"塔外"分析概念。而罗尔斯则"直入塔中",要把"相轮"的整个面目弄清楚。第二,他的理论整然成一

系统,从起码的第一原理一直推衍出最低层次的原则,可以照顾到一切个案,其理论建构与康德的取径十分相似(他实受康德的影响最深)。这又和当代反系统的政治哲学风气背道而驰。第三,他回到了社会契约论的大理论架构,但却又确能推陈出新,使我们认识到休谟和边沁并未能真正把契约论摧毁掉(以上皆见 Alan Ryan 所写《罗尔斯》一章)。这是既能见其大,又能以精密的推理和分析成其大。举此一例以见所谓"大理论"重现的真实含义。仅仅放言高论不足以成为"大理论"。

以上所谈大致以英美主流哲学的动向为主。限于篇幅,欧陆思想的新发展虽然最值得中国人注意,本文已无法涉及。我的"对塔说相轮"只好到此为止了。

(1985 年 11 月 29 日)

注释

[1] 冯友兰记他在 1957 年参加华沙国际哲学会议的经验便是一个典型"无知"之例。见《三松堂自序》,页 154—155。

《对塔说相轮》补篇

——对评者的答复

承编者寄来文思慧、叶保强两君（以下简称“评者”）评论拙作《对塔说相轮》的长文，读后择其较关重要之点简答于下：

一、评者对拙文的用意完全误解了，以为我在否定或贬斥全部“分析哲学”成就。其实拙文不过报道分析哲学发展到今天已出现一些困难，无论是内部还是外部的人对它都有所不满和批评而已。内部批评目前虽仅限于少数人，但更值得重视。在任何一门学术之内，研究典范经过长时期的常态化之后，往往会有少数敏感的人出来探求新的发展方向。至于多数的研究工作者，由于种种原因（包括既得利益在内），自然是安于故步的。我所报道的主要是这个从内部要求“超越”分析哲学的趋向。但“超越”并不是全面否定分析哲学的业绩，而是在以往成就基础上开辟新的研究方向。普特南（Putnam）是如此，罗蒂（Rorty）也是如此。罗蒂在 1981 年发表《今天美国的哲学界》一文（*Philosophy in America Today*，收在 *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982）对分析哲学今天已失去中心的情况有生动的刻画。这是一篇对于客观事实的分析和讨论，与他本人的主观持论应加以区别。我想以他对美国哲学界的熟悉，这篇文字是可以看作历史证据的。

二、我在前文曾引了几位分析哲学的批评者。但评者误会我的意思,以为我断定凡是批评或超越分析哲学的人都不是分析哲学家。但我何尝说过罗尔斯(Rawls)不是分析哲学家?原文具在,可以复按。事实上,虫生于木,还食其木,是常见的现象。对于一种思想或学术传统的最致命的打击,往往来自该传统之内的人。蒯因(Quine)早年参加过维也纳学派的讨论,又深入卡纳普(Carnap)哲学的堂奥,因此才能击中逻辑实证论的要害(Karl Popper 说,他是第一个摧毁逻辑实证论的人。这个考证问题,此处不必讨论。见 *Unended Quest, an Intellectual Autobiography*, Open Court, 1076, pp. 87—90)。评者特别强调罗尔斯的《公平理论》是"分析哲学"的杰构,没有人能否认罗尔斯是"分析哲学家"。不过据罗蒂说,分析哲学绝对不能引《公平理论》以自豪。因为这本书直接 Kant、Mill 和 Sidgewick 而来,即使逻辑实证论从未存在过,还是可以写得出来的。所以它不是以"分析"方法进行哲学思考的胜利。而且如果作者所研究的不是哲学,而是法理学或政治学,他大概也不会写出不同的作品,甚至也不会用不同的风格来进行论证(以上见前引文 pp. 216—217),我相信罗蒂的判断。

三、顺便澄清一个无关紧要的小节。我在原文中提到罗尔斯的书"回到大理论"有三重意义,其中之一是说它与当代"反系统"的政治哲学风气背道而驰。评者认为这是"错误"。但这三点并不是我的判断,而说明是引自 Alan Ryan, Ryan 的理论则根据 B. Barry, *Political Argument*, (London, 1965), 见于原注(*The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, p. 108)。Ryan 是专治社会科学的哲学之人,似乎不至于乱道。而且据我所知,罗尔斯的书出版于 1971 年,但先后酝酿了十几年。50 年代中期正是政治哲学的低潮时代。Peter Laslett 在 1956 年编 *Philosophy, Politics and Society* 第一辑,在序

言中曾公开宣称："不管怎么说，目前政治哲学已经死亡了。"（p. Ⅶ）1962年伯林（Isaiah Berlin）在同一专刊的第二辑发表《政治理论还存在吗?》一文即针对 Laslett 的序文而发（此文现已收入伯林 *Concepts and Categories*, Penguin Books, 1981），这是罗尔斯撰写《公平理论》时期的思想史背景。我想我引述 Ryan 的话，也许不能算是"错误"。

四、分析哲学以知识论为中心，即通常所谓"知识论模式"（epistemological mode）。但所谓"知识"则是以自然科学中最具理论性的知识为典范，例如数学与物理学。以蒯因为代表，他认为最广义的科学是一连续体（continum），从史学和工程这一端一直延伸到哲学和纯数学的另一端。史学和工程这一端是具体的、非理论性的；哲学和纯数学的另一端则是抽象的、理论性的。哲学和科学并无本质上的不同，不过更具一般性而已。例如物理学只告诉我们物理界事象的因果联系，生物学只告诉我们生物界事象的因果联系，但哲学所追问的则是一般性的因果联系（见 Bryan Magee, *Men of Ideas*, The Viking Press, 1978, "The Ideas of Quine", p. 170）。可见在他的心目中，知识只有一种，但有精粗与高低之别。理论性、抽象性愈高者则知识的地位也愈高，数学和物理学可为代表。其愈不能理论化、抽象化者如人文社会科学与实用科学，则知识的地位也愈低。他举史学为前者的代表，工程为后者的代表。他的著名口号，所谓哲学与科学相连续，其实是和自然科学中的理论科学（如数学和物理学）直接相连，因为他明说"哲学位于科学之抽象的和理论的一端"（Philosophy lies at the abstract and theoretical end of science）。因此他在别处又说：科学的概念架构以"简化"（simplification）和"清晰"（clarification）为最高原则。科学家永远在寻求适合于他们的学科的一种更简单、更清晰的理论。哲学家也不断追求"简化"和"清晰"，不过他们的概念架构较为广阔，因为哲学的概念架构是适用于一切

科学的(见 *Word and Object*, The MIT Press, 1960, p. 161)。

以上是蒯因对于哲学的基本任务所作的规定,也就是他的哲学前提。我们现在不必讨论他的前提。我们要指出的是:在这一前提之下,分析哲学与自然科学中的理论部分联盟,及其形式化、专门化等都是顺理成章的。分析哲学本身变成一门专门科学也是自然的结果。如果我们完全心安理得地接受这一前提,则三四十年来以蒯因为代表的分析哲学当然是一种"进步"。分析哲学在它自己规定的领域内进行"严格形式化"、"专门化"是取得了重要的成绩的,例如以自然科学为典范的知识具有何种性质(知识论),这种知识是通过何种严格的方法获得的(科学方法论),关于这一类的问题,我们今天的理解显然比以前提高了。就这一方面而言,我在《对塔说相轮》中对于"形式化"、"专门化"与科学结盟等都曾正面地予以肯定。评者所以一再指出该文有"矛盾"其实正是因为我根本没有否定分析哲学在这一方面的成就。评者设立那些专节和我辩难其实都是无的放矢。

我的原文立论显然是从人文科学和价值问题的观点出发的。这一点在全文的脉络中是很清楚的。在分析哲学家中,我们可以察见一个根深蒂固的意见,即认为只有在解决了知识论中的"硬"问题及掌握了科学知识之后,我们才能转而讨论道德、社会及政治哲学中那些"软"问题;科学知识是一切知识的唯一最高标准;人文、社会科学中如果也有称得起"知识"的成分,这种"知识"必然可以吸收或化约到科学知识的系统之中,其不能如此吸收或化约者,则只是"假知识"(pseudo-knowledge)而必须予以排斥。用普特南惯用的名词说,即只有"可以形式化的知识"(formalizable knowledge)才是真正的"知识"。这也便是一般人所常常指责的"科学主义"(欧陆哲学家所谓"实证科学",据我的理解,大致即指以自然科学为模式的知识而言,与"逻辑实证论"完全是两回事。他们之所以用"实证科学"而不用"自然

科学”者,是因为西方主流社会科学也一直企图采用“自然科学”的模式)。现在西方思想界(包括分析哲学的内部)开始有人怀疑这一态度是否适当。“科学理性”(scientific rationality)是否即理性之全部?“知识”是否只有一种,但有高低精粗之别?求知之道是否也只有一种,即所谓“科学方法”?我前文所反映的便是西方思想界对分析哲学中这种科学主义(scientism)不满的情况。科学主义在卡纳普思想中是很强烈的,蒯因虽较温和,但科学主义的基本立场仍与卡氏不殊(见 Hilary Putnam, *Realism and Reason*, *Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, 1983, pp. 182—183)。普特南在讨论了逻辑实证论和相对主义中两种科学主义之后,说道:

> 今天哲学中的一部分问题是出在从19世纪继承下来的科学主义。这个问题所波及的并不止一个学术部门。我不否认逻辑的重要,同时,形式的研究在证实理论(confirmation theory)和自然语言的语义学等方面也是重要的。不过我确倾向于相信,这些(按:指逻辑和形式化)对于哲学而言都是边缘性的。而且只要我们过分为形式化(formalization)所拘求,我们便不免要在上述两种科学主义之间摆动。这两种科学主义都企图逃避一个问题,好对人的理性的范围给予一个健康的人的描述。让我和缓一下语调,建议一个好的哲学书名:《关于人的理解的论文》(*An Essay Concerning Human Understanding*)。严肃地说,人的理解才真正是问题的所在,哲学家应该试着去写论文(essays),而不是科学理论("Philosophers and Human Understanding",收在 *Realism and Reason*, p. 199)。

普特南一方面承认形式化、逻辑分析在科学研究方面有其功用,

但另一方面则指出这种技术性东西在整个哲学事业中是边缘性的,即并无决定性的作用。如果把这种分析技术推广于人的理性的全面范围,其结果必将流入两种科学主义之一,这是极不健康的。所以他最后呼吁哲学家回到洛克《关于人的理解的论文》的传统。我们都知道洛克这本不朽之作,但他所运用的完全是普通的英文,极少专门名词,故人人可解(深浅自因人而异)。诚如罗素所云,洛克重视“常识”(common sense),不惜牺牲逻辑以避免流入吊诡。故对于逻辑专家而言,这个方式或不免引起困扰;对于一般注重实践的人而言,这正是他具有正确判断力的证明(*History of Western Philosophy*, p. 630。按:罗素此书虽极多偏见,但论洛克则较少此病)。上译普特南的话在人文学科的立场上尤其值得注意。我前文论“形式化”、“专门化”各点即是此意。普特南强调“人的理解”和 essay 的写法,这是希望哲学著作不要过于形式化,以至和“科学理论”的论文无别。最近另一位分析哲学家丹陀(Arthur Danto)也想把哲学引向文学之途。他认为哲学作品的文体本来是多彩多姿的,但自从职业化以来,专门期刊上的论文形式千篇一律,作者的个性全失。这种论文只是范围极狭小、读者极有限的研究报告。但表达方式是和哲学真理的概念有内在关联的。除了分析哲学之外,古今还有其他关于哲学真理的构想,因此便必须通过不同的表现方式。丹陀还特别提到中国经典的特殊表现方式。他有一位朋友(大概也是分析哲学家)便看不出《庄子》究竟说些什么。所以丹陀认为对于不同的哲学智慧只有通过相应的读法才能获得理解(见“Philosophy as/and/of Literature”,收在 John Rajchman and Cornel West, eds., *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press. 1985, pp. 63—83)。这篇文章是丹陀 1983 年在波士顿就任美国哲学会东部年会会长时的演讲词,所以尤其具有一定的代表性。他正式提倡哲学与文学结盟。此文收在《超分析哲学》论

文集中，似乎表示超越分析哲学已变成事实了（同一文集中也收了《对塔说相轮》所谈到的 Putnam、Rawls 和 Richard J. Bernstein 等人的作品）。这也有助于我们对西方思想界新动向的认识。

五、我在原文中谈到“理论与实践”，但语焉不详，应加澄清。原文论及此点有狭义和广义两个层次。狭义的一方面指哲学和专门科学的关系。以前研究科学之哲学的人大体是对科学理论的一般结构进行逻辑分析，不管科学的经验内容，故可说“理论”与“实践”脱节。70 年代以后，哲学家已不以概念问题自限，而深入各科的经验内容，物理、生物、认知心理学以及与实用有关的信息理论、电脑理论等都是哲学家深入研究的对象，因此可说“理论”与“实践”结合得更密切（以上是根据 John Passmore, *Recent Philosophers*, pp. 10—11 的概括叙述）。不过这一发展的结果是哲学融化在各专门科学之中，哲学和专门科学之间的界线已难以截然划分。在“专门化”一方面，分析哲学的工作似乎尚大有前途。但这种专门化的哲学不仅非一般人所能了解，即同是“哲学家”，如果研究范围不同，也不免隔行如隔山了（Passmore 便特别强调这一点）。

广义的“理论与实践”是指哲学作为一门学术的全体与整个人类所迫切关怀的问题之间的关系。普特南曾指出分析哲学有三个特点，其第三点是：

> 分析哲学长久以来都把价值理论看作第二流的哲学。对于文学、艺术、文化、文化史的关怀，分析哲学家认为最多是可有可无的。直到 1971 年罗尔斯出版《公平理论》以后，这种情况才开始有所改变（*Realism and Reason*, p. 180）。

这当然因为分析哲学一向是以知识论为中心，而知识又特指科

学知识而言。所以就全面的"人的关怀"(human concerns)而言,分析哲学是和"实践"脱了节的。罗尔斯的《公平理论》之所以引起重视正是因为它接触到西方人所最关切的一个价值问题,使哲学研究和实际生活发生了关联。但此书的成功则又如罗蒂所说,并非受分析哲学之赐(罗尔斯自己也特别强调,道德理论是独立于分析哲学中有关语言和知识论的研究之外的。见 John Rawls, "The Independence of Moral Theory",刊于 *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1974—1975, pp. 5—22)。有人曾问过蒯因:"哲学是不是和一般人脱节了?"他不但坦然承认,并且视为当然,因为他根本否认哲学家有什么办法可以帮助社会获得平衡稳定(详见 W. V. Quine, "Has Philosophy Lost Contact with People?" in *Theories and Things*, The Belknap Press. 1981, pp. 190—193)。这是西方为知识而知识的传统,也不失为一种正常的态度。但由此可知至少蒯因并不为分析哲学与实践脱节作辩护。评者说分析哲学吸收各种科学知识以后"回头重建对知识、宇宙、伦理、社会的看法",虽然动听,恐怕只能算是门面话。这不但在事实上为不可能,在理论上也无以自立。经验研究是没有终止的一天的,我们等到什么时候才"回头重建"呢?在未"回头重建"之前,我们在知识、宇宙、伦理、社会各方面的看法上是不是能够停止在完全空白的阶段呢?评者也许会说,根据蒯因的整体的知识论观点,我们不是已有了一条"船"吗?所以下面让我们接着谈谈"船"的问题。

六、蒯因确曾引过 O. Neurath 的"船"的比喻。但 Neurath 的"船"是指科学而言,蒯因以哲学与科学无分别,故说哲学家和科学家同在一条"船"上(见 *Word and Object*, pp. 3—4)。这正是上文所说的"科学主义"的问题。今天专治科学史和科学之哲学的人如库恩(Thomas Kuhn)、普特南、亥金(Ian Haching)等正在争论科学是不是

只有一条"船"。这些人的正面意见虽不一致,但至少都怀疑有一个"统一的科学"(unity of science),蒯因的看法正在受到挑战(见 *Post-analytic Philosophy*, XVIII-XXII 及第三部所收各文)。如果我们把人文科学的知识也包括在"科学"之内,则统一的问题便更严重了[按:亥金欣赏法国福柯(M. Foucault)所提出的"discourse"和"episteme"等观念。他认为若加以适当的界定,这些观念将有助于说明科学推理。见 *Post-analytic Philosophy*, pp. 149—150。他又有"Five Parables"一文,其中立专节讨论福柯。见 Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, eds., *Philosophy in History*, Cambridge University Press, 1984, pp. 119—124。这也是欧陆思想与分析哲学汇流之一证]。蒯因的哲学也有其"前提"(presuppositions),这些"前提"则不是任何精巧的专技所能"证明"的。一条"船"之喻即是他的"前提"之一。所以普特南现在已修改了这个"船"的比喻。他认为:第一,这条船不能只载科学,他愿意把伦理、哲学以至整个文化都放在船上。第二,他所设想的图像也不是一条船,而是一支船队(a fleet of boat)。每条船上的人当然都随时修补而不是全部拆掉他们的船,同时各船的人也都互相提供补给和工具,并彼此及时发出警告。但有时某一条船上的人不喜欢他们的船,也未尝不可转到另一条船。甚至其中某一条船沉了或整个放弃了,那也没有关系。因为既是一支船队,各船之间距离不远,呼救总是来得及的(见 *Realism and Reason*, p. 204)。这个船的比喻的转换大概也是超越分析哲学的一种象征吧!

七、我在前文中用"相轮"之喻,认为分析哲学过分强调语言和分析。我的用意并不是取消"分析",而是不赞成"过分"。关于西方一般知识分子厌倦名相分析的游戏,我所根据的并不是少数耶鲁哲学系学生,而是麦奇(Bryan Magee)1975—1977 年访问当代哲学名家时

所透露出来的消息。麦奇出身牛津,先后在牛津和耶鲁教过哲学,对于哲学界情况是十分熟悉的。他在向 Isaiah Berlin、R. M. Hare 和 Bernard William 等人提问题时,曾一再地说,“行外的人”(layman)、“非哲学家”(non-philosophers),甚至“较年轻的哲学家”(younger philosophers)都对于以语言、概念分析的方式研讨政治、社会、道德问题,感到不耐(*Men of Ideas*, pp. 20;153—154)。评者则十分肯定地说英美分析哲学现在“完全不是那回事”。我必须承认,外行的人的确无法判断在这两种相反的看法之中,究竟谁的话更可信。不过英国分析哲学界的重镇达默特(Michael Dummett)最近推崇 Frege 所建立的哲学研究的典范时曾说:

> 从 Frege 开始,哲学研究的正当对象才终于建立了起来:第一,哲学的目的是“思想”(thought)结构的分析;第二,“思想”的研究与“思维”(thinking)的心理过程必须严加区别;第三,分析思想的唯一适当的方法便是语言分析。……这三点基本原则是全部分析学派所共同接受的(见他的论文集 *Truth and Other Enigmas*, London, 1978, p. 458)。

我不能断定他的说法在哲学上是否稳妥,我只能说,他的说法似乎证实了我关于“对塔说相轮”的历史观察。让我再补充一句,达默特自己也深知他的论断是会引起争论的,所以他对怀疑者只有一个答案:让时间来证明。事实上,这是他个人的哲学“前提”,也就是荀子所谓“见”(vision),至少暂时是无法证明或否证的。

八、语言的“意义”自然和人生的“意义”不是同一事,但毕竟语言和人生有关。后期的维特根斯坦强调研究语言必须注意“生活方式”是大家都知道的事实。逻辑实证论者最初建立意义标准,其主要

目的之一便是要摧毁形上学,因为其中有关“人生的意义”的语言都是无“意义的”(即指“科学认知的意义”),这个“意义标准”定得太狭,后来已被放弃了,但语言分析的兴起则显然与之有关。与分析哲学同时,欧陆哲学也发生了“语言转向”,海德格尔即是一著例。海氏也注重对日常语言的分析,但他的目的不是研究语言的本身,而是以为语言可以显现人的存在问题。从表面上看,他和注重语言的分析哲学家如维特根斯坦及赖尔(Gilbert Ryle)几若南辕之于北辙。然而近来的研究显示,维特根斯坦对海德格尔所说的“Being”、“Dread”的意义有深刻而同情的了解。赖尔是英语哲学界最早评论 *Being and Time* 的人,虽推重其书为现象论的重要贡献,但又判断它将导向重大失误。出人意外的是现在竟有人指出他的语言分析名著 *The Concept of Mind* 在深层处曾受到 *Being and Time* 的重要影响,而他本人对此说也似乎不能完全否认(详见 Michael Murray, ed., *Heidegger & Modern Philosophy*, Yale University Press, 1978 所载 Ryle、Wigttgenstein、Ross Mandel 及 Michael Murray 各文)。若再就近来欧洲诠释学在英美人文科学方面的影响而论,则两种不同“语言”传统的互相激荡似更为明显(详细书目可看 Passmore, *Recent Philosophers*, pp. 129—130)。我说“汇流”并不表示完全没有冲突。泰勒(Charles Taylor)最近讨论“意义”的理论,即根据德国传统(包括海德格尔)来攻击英美真理条件的语义学(见他的“Theories of Meaning”, *Proceedings of the British Academy*, 1980。又 Passmore 前引书页 131 也引及)。但今天仍处在双方“汇流”的初期,将来如何发展是无法预测的。我在前文所说的话难免有很多不妥当的地方。但是我只是从思想史的观点报道了一些事实。其中个别的论断都是行内人自己所提供的。这些论断是否都可接受,当然可以有辩论的余地。不过我只能对事实的报道负责,至于论断本身则只有请评者和原作

者直接商榷了。

评者确指出了前文中的一个错误,即"Brain in a vat"中的 in 误写作 at,大概是因涉及下面 vat 一字而笔误。但评者接着说"大脑移植在盆中"是误译原文,则又出于误解。我是概括原文设想"有一个邪恶的科学家把人脑从身体中移植到一个充满养料的盆中"(Putnam, *Reason*, *Truth and History*, 1981, pp. 5—6),所以评者对论点的解说是可省略的。

最后,让我再报道两位分析哲学家的意见,作为上文关于西方思想界"思变"、"求变"的补充证据。丹陀在 1980 年论分析哲学时指出:分析哲学的历史是一连串的"失败的改革"(failed reforms)。分析哲学的基本假定是所谓"概念分析法"(analytic of concepts),即为各门科学提供一种共同的"概念的分析"。但这一假定又是建立在三个预设之上:一、第一序讨论(first-order discourse)和第二序讨论可以严加分别;哲学家所作的是后一种工作,即其他科学中的"后设"工作。二、预设第一序讨论和客观世界之间是一种"表象的关系"(representational relation)。三、我们可以在每一个第一序领域(按:各门科学)内都找得出一套如实表现世界的共同的原始概念。但是这些预设经过不断的检讨和改革之后,最后证明无一可以成立。(见 Arthur Danto, "Analytic Philosophy", *Social Research*, Winter, 1980, vol. 47, no. 4, pp. 915—916)

普特南在 1984 年评 Ayer 的 *Philosophy in the Twentieth Century* 时对为什么必须超越分析哲学的理由有明白的陈述。他的原文值得译出来。

> 诚然,分析哲学有重大的成就;但这些成就都是负面的,像逻辑实证论一样,分析哲学的成功在于摧毁了它在一开始时所

想解决的问题。它的每一个解决问题的努力，甚至连说明究竟什么才能算是对于该问题的一种解决，都已失败了。

这一“解构”(deconstruction)是一个不小的思想成就。我们看到：企图发现“宇宙间何所有”(The Furniture of the Universe)的各种大计划一个个地都失败了；但就在这个失败的过程中，我们对于我们的概念和生活也增加了大量的知识。可是分析哲学今天还不肯承认自己只是哲学史上的一个大运动——其实它正是这样一个已成过去的(“was”)大运动——而仍然自以为即是哲学的全部。这种自负逼使分析哲学家不能不对“宇宙间何所有”的问题继续提出新的“解决方案”——但这些方案已变得愈来愈古怪，而且在哲学界以外已引不起任何人的兴趣了。这样一来，我们便看到一个吊诡的现象：就在分析哲学被承认为世界哲学的“主流”的时刻，分析哲学已走到了它的计划终点——是此路不通，而不是计划的完成(Hilary Putnam, “After Empiricism”，收在 *Post-analytic Philosophy*, p. 28)。

必须说明，我在此仍只对事实的报道负责。我在本文中屡引普特南，并不表示我奉他为权威。事实上史学研究是只认证据而不认权威的。但是在我所提出的“分析哲学家”之中，普特南好像是评者唯一能够接受的证人。所以我便不能不多引他为证了。

总之，评者这篇文字是误解的产物。但误解也许起于我的原文过于简略，故借此机会略作补充。据评者自称，他们是行内人。大概是由于敬业之心太切，他们不免因误会而触动了情绪，以至于忘记了分析哲学的基本戒律。这篇文字中有许多只有情绪意义，而无认知意义的语句。例如他们把耶鲁学生不满意分析哲学归咎于耶鲁哲学系在北美哲学界不是“主流”，对于欧陆哲学加上种种轻鄙的刻画，斥

Bernstein 为"空疏简陋",说中国文史哲不分是"一场学术灾难"等。这些话只能看作评者情急失言,不必认真去分析了。我很同意评者在中国提倡分析哲学的想法,尤其同情他们要在中国思想界"培养谦逊与自重"的意愿。这确是行内人无可旁贷的责任。我今后但愿做他们的一个忠实的读者。

(1986 年 4 月 6 日于美国康州之橘乡)

后 记

前几天在《纽约时报》(1986 年 4 月 25 日 A18)上偶然读到一篇有关思想动态的报道,恰好可以证实我在《对塔说相轮》中的观察,特附记于下。

这篇报道是 Colin Campbell 写的,所报道的是关于宾州(Pennsylvania)的 Bryn Mawr College 的一群人文学者所组织的一个以"诠释"(Interpretation)为中心的研究会。Bryn Mawr 学院是一个私立的女校,但在人文教学和研究方面一向享有很高的声誉。现在这个研究会的主要目标便是要打破人文、社会科学方面的专门化的取径,而走向跨学科的贯通之路。他们不但自己定期集会,彼此交流观念,并且正在筹划一个新的教学课程,名为"诠释与人文研究"(Interpretation and Human Studies)。研究会的成员则来自各种学科,如文学、哲学、人类学、艺术史等。

但更值得重视的是这并不是 Bryn Mawr 学院一校的孤立现象。事实上,这一追求贯通人文、社会科学各部门的学术运动在美国各大学中已风起云涌。西岸如加州大学 Berkeley 及 Santa Cruz 分校和斯坦福大学,中部如芝加哥大学,东部如耶鲁、霍普金斯(Johns

Hopkins)、威斯廉(Weslyan)等校,南方如弗吉尼亚大学等,都出现了同样的动向。此外美国近几年来又有一些新的人文学报的崛起。如由 Berkeley 英文教授所创办的 *Representations* 和芝加哥大学出版的 *Critical Inquiry*,都以追求"贯通"与打破"专门化"而成为极热门的刊物。

美国思想界之所以有这样剧烈的变化,一方面是因为专技性的分析哲学在人文领域内的影响力已愈来愈小(如本文中所引普特南所说),另一方面则是由于受到欧陆哲学的冲击。欧陆哲学不是与自然科学结盟,而注重"人的科学"(human sciences,即所谓 Geistwissenschaften)。在人文研究的领域内,过分严格的专门化则已显出弊多于利,使思想陷于偏枯(《纽约时报》的原文说:"Specialization has become a crippling problem.")。因此在寻求新的思想动向的学人们看来,只有打破狭隘的专科界线,跳出专技的陷阱,才能对人的问题获得整体性的理解,而不致流于鲁莽灭裂。唯有如此,才可望教育出更好的公民。近年来不少有声望的人文学报已落在受欧陆思想影响的学人之手。最初大家对此现象颇不能适应,但现在则已视为当然。科际沟通的人文学术会议已愈来愈获得各种经费的支援了。在这一追求贯通的学术思想运动中,欧陆和英美两支思想的汇流是一个极其突出的特色。以 Bryn Mawr 的研究会和新课程为例,其中包括了来自欧陆的各种流派如文献诠释、超结构主义、解构论(Deconstruction),也包括了英美的"超分析哲学"(Post-analytic philosophy)。更值得指出的是这些代表新动向的学者几乎异口同声地表示,他们最希望知道的是其他相关学科关于语言、知识和文化的解释。总之,我在《对塔说相轮》中所提出的一般性的观察竟大体上在这篇事实报道中得到了经验证据的支持。报道中特用"超分析哲学"尤其显示出:今天在美国一般人文学者的心目中,分析哲

学已经被超越了。这一点和本文所引 Rajchman 和 West 所编《超分析哲学》一书尤足相互呼应。文、史、哲、社会科学不能“分家”到互不通问的地步正是西方思想界的最新动向。中国以往的学术传统注重专家与通识相济,经、史、子、集虽分支而仍同宗连谱。这和西方人文教育的传统大致相似。但现在这种重统合的趋势又开始抬头了,这是很值得我们注视的。至于这一新动向究竟将引出何种具体结果,一时当然还看不出来。

最后,让我再说明一次,我引用这篇报道仍在于说明思想史的发展,不是表示任何价值判断。对于英美和欧陆的两大思想传统,我也仍然是“论”而不“断”。从史学家的观点看,各种思想流派都不免有得有失,未易一言以蔽之。中国思想界的工作者不妨各就兴趣和性情之所近择善而从之,但绝不应盲目地变成任何西方一家之言的精神俘虏。中国旧学术传统中已有了太多的“门户”之见,如果再依傍西方的某一“门户”以加深原有的“出主入奴”之习,那便未免十分的不智了。

校后补记

在校读本文的时期,我偶然读了布鲁姆(Allan Bloom)那部轰动一时的畅销书——《美国心灵的封闭》(*The Closing of the American Mind*, New York: Simon and Schuster, 1987)。这是一部检讨美国高等学府中一般思想潮流的书,可以和罗蒂《美国今天的哲学界》一文相互补充。读了这部书以后,我才了解德国哲学侵蚀美国一般思想界不但无远弗届,而且由来已久。尼采、马克思、海德格尔一系思想在最近一二十年中的泛滥是早有根源的。英、美一系的分析哲学几乎从来没有发生过社会影响力。最令我诧异的是,早在第二次大战

结束之时,美国大学哲学系中所进行的学院式的研究,包括其最擅长的方法论和实证论,已使人厌倦不堪。当时对历久而弥新的问题有浓厚兴趣的大学生因此都离开哲学系而转向社会科学的园地中去了。[1]我们必须记得,以专业观点言,40 年代中叶正是分析哲学如日中天的时代。所以分析哲学的专技成绩虽然很大,但它确是自始便和一般知识界脱了节的。

(1988 年 8 月 17 日)

注 释

[1] 见布氏书,页 148。

历史女神的新文化动向
与亚洲传统的再发现

一

在过去二十年,我们历史学科某些最根本的假设已经产生严重的问题。由于到底是什么构成历史研究的一般准则,既无主宰的典范,也没有任何共识,在历史女神(Clio)的神殿中,呈现出阶级制度已被无政府状态取代,秩序陷入一片混乱。如果当今哲学家只能定义他们的事业是"做我们哲学专业人士所做的任何事"[1],那么我们也可以说:"历史作为一门学科,就是做史家正在做的任何事。"无论如何,显而易见的是今日史家仅能借着一个共同的关怀,来和过去联结在一起。最近历史学界的现况可以用《士师记》(*Book of Judges*)的最后一句来生动地描述:

> 那时以色列中没有王,各人任意而行。[2]

身为中国的读书人,这个描述使我立刻想起《易经》里的名言:"群龙无首。"只不过这句爻辞在卦文中被认为是吉祥的征兆。

现在我们必须问:谁是在历史王国最后占有王位的“国王”? 在什么情况下这个最后的国王又怎样失去了江山? 我相信,这个末代君王大概可说是历史的实证主义概念。它悠久的帝王系谱,最先可以溯至理性、传统、人性、进步等启蒙观点,而这个朝代的全盛期是 19 世纪末和 20 世纪初。

在过去几个世纪里,历史实证主义已然从早期的粗陋成长茁壮,发展到十分巧妙繁复,往往转变得出人意表,并且形式多种多样。因此,要我简述这个学派的最基本观点,也几近不可能。不过,为了给诸君一些近来历史思想变迁的概观,我愿意提醒诸君,特别去注意那些近年来正受到最严厉再检验的历史实证主义的内在相关因素。

首先,实证主义概念的中心为历史学科是一门科学事业。19 世纪的人相信,历史的自然科学是可以效法物理(或至少是生物科学),这种可能性早就遭受扬弃。今日西方没有史家会认真采信比瑞(J. B. Bury)的口号:“历史是科学,不少也不多。”然而,晚至 60 年代到 70 年代初期,历史以逐渐强调量化方法,而普遍地被认定是社会科学。正如一位杰出的年鉴学派史家所说:“不能量化的历史就不能宣称是科学的。”[3] 这个扼要的声明完全证明了,即使“科学”的概念经历过剧烈的变化,“科学的历史”这个理想仍然极度受人缅怀。

其次,如果历史是社会科学的话,那么它必然同意科学知识的客观性这理念支持的所有基本假设。因为主流的社会科学家们大都坚信,社会科学正迈入成为真正自然科学的稳当途径。就历史的客观性来说,兰克(Ranke)关于过去“如实呈现”(as it really was)的观点已成为古典式的看法。由于历史证据不能在直接观察下产生的独特本质,一些史家愿意承认历史作为一门科学,必定是高度地不精确。不过,只要它遵循同样的科学方法、程序和原则,来检验假设和理论,它还是科学。这也许解释了何以历史实证主义总是根据事实的对应

理论,这也普遍地应用在科学的实证概念上。事实上,历史的主观客观之分别,本身就预设了在过去有一个实体和事实相对应。而且,事实是单一的,并非相对于史家的看法。史家的工作是去发现客观的历史事实,然后为解释事实建立假设和理论。历史实证论者有个基本信念,就是历史学曾随着每个客观事实的新发现而进步,就像科学的成就,每一代对过去的修正都是一个长进。

再次,实证主义的另一重要观点,是借着建立使我们能够鉴往知来的社会进化通则,将历史转化为自然科学。19 世纪初期,实证主义的肇始者孔德(Auguste Comte)首先系统地做此尝试,虽然他的神学—形上学—实证的"三阶段法则"现已完全被人遗忘。然而,19 世纪晚期在达尔文(Darwin)和斯宾塞(Spencer)的冲击下,进化观念更进而巩固历史法则的实证追求。在这个环节里,我也必须提到马克思的贡献,他的历史五阶段理论较孔德的"三阶段法则"更为有力。可能马克思起初并无意把他根据西欧历史经验的概论当作历史的普遍法则[4]。但不容否认的是,马克思自己偶尔提示了他确信已经发现主宰社会变迁的"法则"。因此 1867 年他满怀自信地说:"资本主义生产的自然法则……循着铁定的必然走向不可避免的结果。"[5]无论如何,自从斯大林时代,历史五阶段论已在正统马克思主义中屹立不摇,成为所有社会发展一致的模式。甚至,70 年代,一些欧洲马克思主义史家在讨论从封建主义到资本主义的转变时,还重申这个理论[6]。可以更强调地指出,在亚洲,尤其是中国和日本,史家在处理本国史时,普遍的历史模式这个信念仍有相当大的影响力。

最后,经济和社会决定论是在此所谈的历史实证主义最后一项要素。我们都知道,这种决定论的起源,可以追溯到马克思主义下层基础与上层结构的区分。但是,"存在决定意识"的概念作为一个普遍的假设,在实践上已经进入现代历史与社会研究的每个领域。实

证主义的一个显著特征，是极端进行化约的思考方式。例如，根据一些哲学家或是行为主义心理学家的主张，心理的活动可化约为相关行为的事实，他们相信，人类行为可以化约成低等动物的行为，接着，最终可化约成自然法则操纵的无生命物质行为。事实上，决定论和化约论是一体的两面。在美国的历史界，从 1960 年到 1980 年这二十年里，社会史的急速成长是以牺牲思想史，尤其是政治史为代价的。在 1958 年到 1978 年，美国社会史的博士论文百分比增加了四倍[7]。这种朝着社会史研究的动向，广义地说，是受到 60 年代欧洲马克思主义史家和法国年鉴学派的影响，是提倡撰写“下层的历史”的新趋势。年鉴学派在布罗代尔（Braudel）精神指导下，把历史区分为三个“层次”：首先是由诸如气象、生物、人口，以及经济等物质力量组成的基本结构，为操纵历史进展的原动力；其次是长时期的社会关系结构；最后是政治、文化与智识生活等上层结构。很清楚地，这是对马克思主义的下层基础和上层结构模式的稍事修正和扩充。然而，必须指出的是，在 70 年代末，这种决定论模式已全面受到质疑。正如一位著名的社会史家在 1979 年所写的：“以经济学、人口学或社会学为根据的历史决定论模式在证据面前已经崩解。但是，任何其他社会科学——政治学、心理学或人类学——尚未产生可以取代的决定论模式。”[8]

二

以上所述四项历史实证主义的因素，每项都先后争议了许多年。然而更重要的是，最近十年左右，整个历史实证主义以历史是事实对应理论的根据与扩充，来坚称历史是科学，这坚持就算未破坏也已受到严重挑战。这挑战不但内在来自历史本身，还来自现今历史所大

量寄存的其他学科。当然,历史研究新取向的整个过程非常复杂,以致无法在此多谈。我退而能做的是,首先,指出近十年来历史实证主义退潮之际历史学的新取向。其次,我将在其他平行发展相关领域的脉络中来讨论这个新取向。

1983 年,一位敏锐的观察者对现今历史学趋势写道:"最近,已经从严谨的社会科学路线,转向对文化和意识中不可捉摸因素的明显关怀。"[9]现在这个观察因一部论文集的编纂更为坚定,这文集以《新的文化史》(*The New Cultural History*,1989)为名,探讨文化的历史研究。编者杭特(Lynn Hunt)更明确地告诉我们,历史解释的模式已经历了重大的转折,近年来如马克思主义者和年鉴史家都已经从社会史转而强调文化史[10]。我们可以几位年鉴学派史家为例子来说明。据第三代的年鉴派史家伏维尔(Michel Vorelle)所言,在 1960 年和 1980 年间,几位年鉴派成员纷纷从"地下室"(cellar)(社会结构)移到"阁楼"(loft)(文化的上层结构,如心态),作为针对布罗代尔社会经济决定论的一个反动[11]。第四代的年鉴史家像夏提埃(Roger Chartier)甚至更激烈地反对历史决定论。夏提埃认为布罗代尔的三阶段理论不再可行。他提议把所谓"文化结构"和"社会结构"看作历史实体同样重要的决定因素[12]。

转向文化的不止是社会史家,思想史家亦然。1977 年 12 月在威斯康星辛州的拉辛市(Racine)所举行讨论"美国的思想史新方向"(New Directions in American Intellectual History)会议之中,有一个明显的趋势,是以文化作为意识架构来重新定义思想史。除了引用某些诠释社会学家和人类学家的著作,现在思想史家们更扩充他们所称的"理念"(ideas)来包含人类行为本能的意义。当一个人为他所做的每件事赋予意义时,社会活动视为必须由意义来决定。从这个方向来再定义,思想史和社会史是密不可分的。因此我们没有理由

说,在历史专门领域里后者是中心而前者是边陲。伍德(Gorden S. Wood)说,"人类行动的意义","正来自他的社会世界的结构"。[13]同时还很特别的是,会议中有三分之一的报告归入"文化史"的范畴。1980年一位重要的思想史家William Bouwsma敏锐地形容这种转变是"从观念史到意义史"(From History of Ideas to History of Meaning)。他说,史家们用"文化的"(cultural)一词取代他们早期使用的"智识的"(intellectual),这种趋势的增加正是由于"文化"与意义在广义上的结合[14]。

新的文化史的兴起有另一重大意涵,就是认可文化的多元性。不论空间还是时间的区隔,不同社会文化自主的观念正足以打破启蒙时代以来西方中心世界观所默守的假设。伯林(Isaiah Berlin)不断地称颂维科(Vico)与赫尔德(Herder)为文化史的祖师爷,是明显地要人以自己的方式来看待不同历史阶段与不同国家的文化。他以为,这两位思想家特别杰出之处是,他们都认识到:"文化是多种多样的,每种文化的价值尺度也各有不同,有时虽会有龃龉,但还是可以去了解,也就是说,自具有相当敏锐及同情的历史洞见的观察者而言,可视为人类能够追求并保有充分人性的生活方式。"[15]不过,在这里我必须指出,伯林所说的"敏锐及同情的历史洞见"实际上指的是诠释学的重点"同情的理解"(empathetic understanding),这却被所有派别的实证主义者斥为无稽之说。现在,让我们把话题移到诠释学对实证主义的挑战,和近几年诠释学对历史的文化动向之影响。

毫无疑问,在当代文化研究探索意义的背后,诠释学是最重要的智识力量。不过,在英语学术圈里,"诠释学"(hermeneutics)这个名词的流行还只是最近的事。我记得1955年当我第一次读柯林伍德(R. G. Collingwood)的《历史的理念》(*The Idea of History*)时,深深地为扉页间关于历史知识特质的开阔眼界所吸引。理念就像"一个事

件的外在和内在”,而历史的认知像“重演过去的思想”(re-enactment of past thought)。对我而言,这指出一个比当时流行的韩培尔(Carl G. Hempel)“涵盖法则模式”(covering law model)更合理更令人信服的方法,去解释人类的过去。柯林伍德的“同情的理解”理论牵涉的内在困境,在50年代受到批判的历史哲学家广泛地讨论。他们常把柯林伍德和狄尔泰(Dilthy)、克罗齐(Croce),与欧洲“人文科学”(Geistwissenschaften)的传统连接起来。但是“诠释学”一词尚未在这些探讨中提起。直到70年代,利科(Paul Ricoeur),伽达默尔(Hans Georg Gadamer)和大批其他欧洲诠释学者的著作才开始席卷美国人文学与社会科学界,诠释学的取径才真正完全受到尊重,成为实证主义之外的其他选择。在四分之一世纪后,我很高兴看到在伽达默尔的《真理与方法》(*Truth and Method*)中,柯林伍德受到尊重和了解。

诠释学的起点,正是人文科学(即Geistwissenschaften)必须和自然科学区隔开来,因为人是一个有动机有目的的生命,和化学反应中的分子完全不同。不过,诠释学基本上不像柯林伍德提出的“重演过去的思想”那样,试图去理解历史里个别行为者之动机与目的。诠释学较关心的是社会或社群的集体心态。这可能是何以伽达默尔常常说“疆界的融合”(the fusion of horizons),利科也认为这是十分有原创力的观念[16]。不管说的是“疆界”、“意义结构”(structure of meaning)、“客观心灵”(objective mind)还是其他名称,看来诠释学真正的重心就是我们所谓的文化。事实上,狄尔泰早就声称人文研究的对象是“文化”与“意义”。[17]

诠释学对整个人文和社会科学的冲击相当大,虽然各个学科所感受的程度不同。这个冲击的明显影响是所谓“诠释的社会科学”(interpretive social science)的出现,包括了人类学、社会学、政治学、心理学。在人文学的某些学科,如哲学、艺术史、文学批评之中,诠释

总是扮演重要的角色,现在分析方面变得更有诠释性。这种发展使划分主观和客观的界线模糊,观念和社会实体相互包容。因此,观念不再被视为附带现象。近年来自然科学也经历了类似的变化,这绝非单纯的巧合。例如库恩(Thomas Kuhn)的科学革命理论,把科学变成任人解释的人文和历史事体。有些物理学家更发现,必须"放弃实体的天真想法,不要以为世界是由物体组成,等着我们去发现它们的本质"[18]。新的科学洞察也造成了事实对应理论的局部瓦解。在1982年,著名的天体物理学家惠勒(John A. Wheeler)告诉我们:

> 宇宙并不独立于我们"之外"而存在。我们不可避免地参与了正在发生的事。我们不只是观察者,也是参与者。说来有些奇怪,这是个人们可以参与的宇宙。[19]

不用说,这些新的科学观是独立发展于诠释学之外的,却加强了我们对于人类心智相对自主的信念。

心智的相对自主性证明了心智所创造的文化也有相对自主性。有趣的是,据一位著名的社会学家说,近来文化研究里,已集中强调社会结构中的文化自主性。[20]更具启示性的是文化马克思主义在这方面的贡献,这可追溯到葛兰西(Gramsci)的"文化霸权"(cultural hegemony)观念。人民自愿依附于统治阶级的主导思想这个事实,提示了文化还有些独立的力量,不可掉以轻心。70年代在文化马克思主义影响下,马克思主义史家也随着转变,当他们解释某一历史情境时,着重于文化因素扮演的决定性角色。[21]有些马克思主义者甚至把文化自主观念推衍为"文化主义者的谬见"(culturalist fallacy)。例如新历史主义者定义历史脉络是"文化体系"(cultural system),社会体制与实践则是它的功能——这完全倒转了原始马克思主义教条里

的下层基础和上层结构。[22]

在所有诠释的社会科学中,我想起纪尔兹(Clifford Geertz)的人类学作为我论述历史之文化转向的根据。这有两个理由:第一,在处理文化变迁的问题方面,历史学和人类学正渐渐走向对方的路线。第二,纪尔兹也许是在史家之中最有影响力的人类学家,例如在上述讨论美国思想史的会议中,海姆(John Higham)形容纪尔兹"简直是守护圣徒"。

纪尔兹曾为文化的概念下了两个有名的定义。有一次他说:"我相信韦伯所说,人是一种悬垂在自己编织的意义网络上的动物。我把文化当作这些网络。因此,文化分析不是一门寻求法则的实验科学,而是寻求意义的诠释科学。"[23]纪尔兹定义文化的方法,清楚地说明了他决定采用诠释学的方向,公然与实证主义传统决裂。在另一个场合中,他将文化指为"一个历史传承的意义模式,具体表现在符记上;一个传承概念的系统,经由人们不断地沟通,并且发展他们对人生的知识和态度,以符记形式表达出来"[24]。值得注意的是,在此十分强调文化的历史层面。这两个例子中,意义都被当作文化的核心。另外,在发展人类学的宗教理论时,纪尔兹也采取诠释学的立场,集中在意义的问题上,用来建立文化的自主性。[25]难怪文化史家常常觉得和纪尔兹的诠释策略意气相投。探索意义而非寻找法则,也成为文化史的主要工作。

三

文化和传统在意义上有时是可以相互替换的。在30年代,社会人类学家雷德斐(Robert Redfield)据观察指出,某些社会里有两种文化传统,他分别称为"大传统"(great tradition)和"小传统"(little

tradition)。根据他的定义,"大传统是在学校和寺庙中陶冶;小传统则在农村未经教化的生活中自我运作及自我维持现状"[26]。现在,"大传统"和"小传统"两个名词都已经弃而不用,为"精英文化"(elite culture)和"大众文化"(popular culture)取代,这也是对前者的校订和修改。[27]我拿这个清楚的例子来说明,只有在不同角度的检视下,传统和文化有时候可以是同一件事。上述纪尔兹的文化概念是"一个具体表现在符记中的历史传承的意义模式",应用在"传统"上也同样有效。诸如此例,我打算扼要地检视近几十年来对传统看法的变迁,以期更进一步解释历史的文化动向。

不幸的是,在20世纪,传统得到了相当负面的意义,通常被认为是和所有现代价值诸如理性、进步、自由,尤其和革命对立。从历史上来说,这种对传统的负面观点有其来自启蒙时代的渊源。大体而言,启蒙思想家认为任何传统都是人类进步的阻碍。近代实证主义,尤其是它的极端形式科学主义,都与传统为敌。近代社会科学家们鲜少触及传统的话题,其中韦伯可能是例外。传统在韦伯的政治社会学中的确居于一个主要的分析范畴,但即使是他,"在现代社会的描述中,也没有给传统多少空间"[28]。直到60年代末期和70年代初,才有一些知名的社会科学家严肃且有系统地把传统当成一个研究对象。非常有趣的是,席尔思(Edward Shils)和弗里德里希(Carl J. Friedrich)几乎同时都在抱怨,没有多少著作可以作为分析传统理念的基础[29]。

在50年代,"现代化"(modernization)首次列入社会科学议程时,传统特别受苦受难。在早期,去除传统糟粕几乎被当作现代化的一个先决条件。然而,当现代化过程的经验研究渐渐成熟后,传统的真正价值才被缓慢但坚定地再发现。劳埃德(Lloyd)和鲁道夫(Suzaune Rudolph)在1967年出版的书里,研究印度政治现代化中传

统所扮演的角色,显示出甘地(Gandhi)如何把印度传统因素应用于印度的现代化。如他们指出,“现代和传统是根本对立的假设,系由于误断在传统社会才能找到传统;误认在现代社会只能找到现代性;并误解了两者之间的关系”[30]。到了70和80年代,传统与现代之间具建设性的关系已经稳定地建立起来[31]。

传统还受到人文主义者的捍卫。斐立肯(Jaroslar Pelikan)在《传统的平反》(*The Vindication of Tradition*)中,从基督教传统援引一些有启发性的例子,来显示传统可以如何有“历古常新之美”(beauty ever ancient ever new)[32],他把“传统”和“传统主义”(traditionalism)区分开来,用他精彩的话来说:“传统是死人的活信念;传统主义是活人的死信仰。”(p. 65)不用说,他是为前者而非后者辩护。关于传统,必须知道的是,传统实际上仍然存在,斐立肯如是告诉我们(p. 53)。传统有待被再发现,然后加以恢复或扬弃。恢复与扬弃之间的选择取决于我们。但是在我们选择之前,必须先了解我们的传统。了解可以使我们置身于对传统的历史批判研究,在这样的批判研究中,没有什么传统是神圣不可侵犯的。因为以无知作为恢复或扬弃基础的人“不配做一个自由和理性的人”(p. 54)。

认为我们可以离开传统而完全重新开始生活的观念,也被一位科学哲学家Toulmin强烈批评。他把这种观念称为“勾销旧账的迷思”(the myth of the clean slate),他还把这个观念和17世纪科学的实证主义连接在一起。这个概念系于追求确定的事实,并把理性和一板一眼的逻辑相提并论;也系于相信现代而合理解决问题的方式,就是扫除传统中因循的杂碎、勾销旧账,以及从头做起。也正是这个“勾销旧账的迷思”造成法国大革命最激进的反传统。现在,我们这个时代的科学概念经历了深远的变迁,实证主义知识结构已经大体崩解。因此Toulmin既强调传统的价值,也强调文化传统的多元性。

为了避免变成相对主义者，他假定“所有社会和文化在它们自己的方式里，是同样地好”[33]。

最后，我希望以针对启蒙观点的诠释学批判，来总结我对传统的讨论。伽达默尔在《真理与方法》中，驳斥了自启蒙以来如此确立的种种对立状态，诸如：理性与传统之间、理性与权威之间等。和斐立肯一样，他相信传统仍然存在，因此，人们总是处于传统之中。一方面，传统中总有一个自由的因素，另一方面，在所有历史变迁中，传统还是活跃的。传统需要保存，而保存是理智之举。不过和 Toulmin 一样，他也不认为我们可能把自己从继承自文化的观念中切割开来。伽达默尔向我们保证：“即使在革命年代，生活剧烈变动的地方”，“在每个事物预期的变化中，旧被保存得比任何人所知还多，它并且结合着新，开创一个崭新的价值”[34]。如此，伽达默尔以自己的方式达成了一个关于传统和现代间辩证关系的结论，这基本上和社会科学家们的结论相同。

四

根据以上的叙述，希望我已经稍微地达到说明，在过去 20 年中，历史已朝着文化经历一个新的转向。不过，做这个观察并不表示我提出文化史变成了当今历史女神庙堂中的祭酒。我要说的应该是，现在比以前更清楚地认识到，文化是历史中一种相对的自主力量。从这个历史思维再出发的观点来看，我希望探索亚洲传统再发现的可能性。

由于我自己对其他亚洲社会的历史学发展所知有限，只能参考中国和日本的情况来说明我的观点。既然中国史和日本史传统上都包括在所谓“东方研究”（Oriental Studies）的广泛领域中，这连带提起

萨义德(Edward Said)的一个具煽惑性字眼“东方主义”(Orientalism)。萨义德所说的东方主义整个观念,是欧洲中心帝国主义心态下的一个产物。尤其自19世纪以来,西欧的传教士、学者、哲学家、史家、小说家、诗人,及旅行家为他们在东方发现的巨大文化差异所迷惑,先是在近东,然后在远东。东方和西方之间的尖锐对比从此形成。不过到了后来,东方和西方之间的文化差异逐渐定型为西方优越而东方劣等根深蒂固的分别。萨义德告诉我们,在19世纪,欧洲“每个作家写到东方(以意识形态来说),从勒南(Renan)到马克思,或从最严谨的学者莱恩(Lane)到萨希(Sacy),到最富想象的福楼拜和奈瓦尔(Nerval),都把东方视为需要西方关照、重建,甚至救赎的所在。东方是孤立于欧洲的科学、艺术与商业进步主流之外而存在的一个地方”[35]。马克思的例子特别富有启示性。他十分同情在英国殖民统治下的印度人民,然而他认为就长远的历史进化而言,这统治对印度是有益的。这种以西方角度看东方的东方主义,是强加在所谓整个“东方民族”之上的。萨义德《东方主义》里的讨论集中在阿拉伯社会,他说,这种强加的见解已经普遍被当地的“东方主义学家”(Orientalist)接受。

我没有资格去批判萨义德的论题是否站得住脚。就我所知,东方主义大多在知识上得益于实证主义,在意识形态上成形于帝国主义。如果西方的东方主义学者特别把东方视为文明常轨之外的一种偏差,这可能是因为他们以西欧自身的文明作为普遍模式。甚至,东方主义强调语言训诂学(philology)为历史知识的万能钥匙,也是一开始就当成是一个科学计划。正如一位19世纪重要的法国东方主义学家勒南(1823—1892)所述,语言训诂学“之于人文科学,正如同物理化学之于身体的哲学科学”[36]。

19世纪末,东方主义在中国和日本已经根深蒂固,成为一门以

历史为重心的学科。不过必须特别指出，两国的东方主义都是自己加诸自己的，并非西方的帝国主义者或东方学家所强加的。我先从日本开始说明，在日本东方主义发展得既早又好，还在世纪之交影响了中国史家。据东京大学的渡边宏（Watanabe Hiroshi）最近一项考察，从明治时代日本史学就已受到西方模式的支配。大体来说一百年来，近代日本主流的史家一方面采用西方文明的历史发展作为普遍准则；另一方面将日本历史的"特性"诠释为准则之外的偏差。正是这偏差造成日本在文明的进程中落后于西方。

渡边把近代日本历史学划分为几个阶段。首先，在 1870 年到 1880 年代，兴起了"文明历史学"（civilization historiography）。在西方实证主义学者如基佐（Francois Guizot 1787—1874）、柏克尔（Henry T. Buckle 1821—1862）及斯宾塞（Herbert Spencer 1820—1903）启发下，"文明"史家试图显示，日本历史基本上遵循着与西方所发现相同的"文明法则"，只不过由于日本的"特殊性"而稍微迟缓。其次，在世纪之交，新一代的史家出现了。受到卡莱尔（Thomas Caryle 1795—1881）和麦考莱（Thomas B. Macaulay 1800—1859）的影响，他们对历史细节更为敏感，并且避免把"文明"观念简化而直接应用到他们的历史。然而，他们仍然怀着以西方作为文明普遍进程的实例这个信念。在 1920 年代到 1930 年早期，马克思主义者在日本历史领域里变得十分活跃。不用说，身为实证主义者中最好斗的一类，他们很自然地把欧洲的历史进程视为"典型"，日本历史及其一切"特性"都必须以这个典型来衡量。最后，在第二次世界大战后，马克思主义在日本史学里成为主流，和所谓"现代主义"学派激烈竞争。现代主义者采现代对传统（modernity vs tradition）之范例作为概念架构，这在 50、60 年代的西方是十分流行的。西方近代化的过程又再度作为普遍模式，而且任何日本后明治时期仅存的日语，都被现代主义者当作不

过是“前现代”(premodern)或“传统”时的陈迹。然而,自从70年代,当日本明显地展现经济强势时,情况就已彻底地改变。日本历史里的“特性”不再被视为日本实现现代化的阻碍,反而被广义地当作日本经济意外“成功”的原因。总的来说,渡边表达了时机将至的期望,日本史家应提出特别适合他们工作的新概念和架构,不再把西方当作普遍的模范。“也许,”他说,“就像一个个体,每个社会或地区在它自己的方式里,都是‘独特的’。”[37]

很清楚地,过去一个世纪里日本史家以本国历史和西方文明相较发展出来观念的变迁,十分符合萨义德定义的东方主义观念。不过,上述很明白地显示,这些观点都是本土的,并没有证据说他们曾受到西方的东方主义影响。看来反倒是正好由于一些日本史家全心全意地接受西方历史实证论的种种观点,当作普遍的真理。

现在我们来谈中国。现代中国历史学的发源地其实是东京,重要的中国史家像梁启超和章炳麟曾在20世纪初到那里寻求政治庇护,并且开始受到日本“文明历史学”的影响。因此,中国史家也开始随着日本的前例,根据西方历史模式来再建构和再诠释中国历史。这可从梁启超在1901和1902年所写关于“新史学”的两篇文章清楚辨别出来,实际上这也开启了中国史界的一个革命。梁的采用欧洲史分期体系(古代、中古和近代),以及他不加质疑地接受斯宾塞式社会进化论,都在后来几十年中国史学里造成决定性的影响。不用说,两者早在日本史界实践已久了。

以章炳麟和刘师培为首,有影响力的国粹派史学也有同样的情形。“国粹”(中文作“国粹”,日文作“国粋”),是借自日本的新词。这是1880年代的日本,兴起的一股针对西化浪潮的文化反动。不过,日本的“国粹”基本上是一个文化批评团体,而中国的“国粹”学派几乎只关心中国史研究。反讽的是,中国的“国粹”史家们最热衷

于应用各种西方理论——社会学的、人类学的、政治学的以及历史的——到中国历史。事实上,若仔细检视一些主要史家的作品,将显示他们指认之“国粹”,主要是以西方为主,诸如“民主”、“平等”、“自由”、“人权”等价值和观念所组成。他们以这些价值和观念早就被中国思想家所认知以及发展,完全独立于西方外,为这些指认做辩护。例如:刘师培就曾追溯所谓中国的“社会契约”理论从古代到18世纪本土的根源和演进。换句话说,中国的“国粹”整体看来是西方模式的改装[38]。

1919年五四运动以来,随着科学主义的兴起,实证主义更加紧紧抓住中国历史的心。时间不容许我叙述细节。我只想说,1919和1949年间,中国史学主流的主要影响力,是由胡适和傅斯年大力提倡所谓“科学的历史”。而1949年起,中国历史研究就已经完全地受马克思主义模式的支配。平心而论,胡和傅都不是激进的反传统主义者。不过,胡适像他之前的“国粹”派一样,也用西方的价值,尤其是民主和科学来重新界定中国传统。毋庸置疑的是,由胡适倡导的“整理国故”(亦即对国史有系统及批判的研究)学术运动,大大地促进中国历史学识的现代化。不过也必须指出,整个运动是用一个实证主义的模子铸造出来的。诚如胡适所说,运动的一个主要目的是为历史研究提供科学程序。[39]更甚者,他对中国传统的兴趣,也只是狭隘地集中在和近代西方“科学和民主的文明”可相容的部分。[40]在他最激进的时候,他甚至武断地说,中国传统中的好东西普遍呈现在所有较高的文明中;而传统中特殊的东西,从现代眼光来看,通常是不好的。[41]

另一方面,中国马克思主义史学根据五四建立的反传统基础,似乎对传统特别有偏见。尽管时常引述“去除糟粕存其精华”之说,却还是一般地否定中国历史。例如,极端敌对地看待儒家传统,使得马

克思主义史家轻忽几乎所有自孔子时代到19世纪主要的思想家、学者、作家、诗人。结果,他们的中国文化传统面向的历史研究通常等于谴责和控诉。

我的本意并不是怀疑近代的中国历史学。在20世纪,自我控诉和自我牺牲的特殊中国文化心理,是深深地根植在一个十分复杂的历史困境里。在中国传统里无法发现积极意义的责任,也不全在于以往中国史家看待自己历史的方式。我试图说的是,实证主义,尤其是其极端科学主义,容易把史家的心肠变硬,使他对传统或文化不再产生同情的理解和敏感的欣赏。不幸地,在我演讲开头讨论的历史实证主义四个核心因素已被20世纪的中国史家或多或少地当作不证自明的真理。结合西方历史作为普通模式,会阻碍他们从中国历史本身来研究中国历史,并且造成太容易忽视掉中国文化传统本身具有清晰个性的可能性。

现在,一方面随着整个实证主义及历史实证主义正受到特别严重且严厉的质疑。另一方面,历史的文化新转向,看来中国史家不但可能从西方模式的纠缠中解放出来,也可从必须到西方寻找普遍真理长达一世纪的迷梦中觉醒。我很难过地看到,即使今日中国知识分子们对西方是“批判的”,但仍然不经批判地跟随一些刚好在西方流行的批评理论。不用说,我绝不是提出任何中国史研究的智识孤立主义。有时,中国史家们当然会发现一些由西方历史学识发展出来具有提示和启发性的观念、方法、范例、概论等,可作为比较或某些其他目的。然而,正亟待中国史家们开始去规划和发展自己的概念和方法,能特别适应中国特殊的历史经验,并独立地但不孤立于世界其他角落(包括西方)的历史理论和实践之外。我也必须自我澄清,虽然我曾严厉批评实证主义的意向架构,但是我完全明白胡适曾呼吁的“批评的和科学的方法”,在历史研究之中确有适用之处这个事

实。我也相信,历史的客观性虽得之不易,却是有可能的。我同样憎厌虚无主义或没有节制的相对主义,正如同憎厌极端的实证主义。但是,如果我们同意纪尔兹,文化研究“不是一门寻求法则的实验科学,而是一种科学的方法”,就几乎不足以胜任研究。因此,从文化的角度来看,作为一门学科的历史,与其说是一种科学的事业,不如说是诠释的事业。我个人的一偏之见是,每个社会或民族都应该研究,不只因为那是世界历史的一部分,还因为它的内在价值。只有在这种方式下,中国传统(更进一步,所有亚洲世界的传统)所有的财富和个性的再发现,将会成为一个真正的可能。

(政大历史研究所吴秀玲译)

注 释

[1] Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p. 220.

[2] Peter Novick, *That Noble Dream, The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, 1988, p. 628.

[3] Quoted in Georg G. lggers, *New Directions in European Historiography*, Wesleyan University Press. Revised Edition 1984, p. 175.

[4] See Ying-shih Yu, "The Study of Chinese History: Retrospect and Prospect," tr. by Thomas H. C. Lee and Chun-chieh Huang, *Renditions*, Spring, 1981, pp. 13—14.

[5] Robert C. Tucker, ed, *The Marx-Engels Reader*, Second Edition, W. W. Norton & Company, 1973, p. 296.

[6] On this question, see Leazek Kolakowski, *Main Currents of Marxism, The Founders*, Oxford University Press, 1978, pp. 350—i; Iggers, *op. cit*, p. 179.

[7] Robert Darnton, "Intellectual &Cultural History," in his *The Kiss of Lamourtte*, W. W. Norton &Company, 1990, pp. 201—203.

[8] Lawrence Stone, *The Past and the Present*, Routledge & Kegan Paul, 1981,

pp. 91—92.

[9] Iggers, *op. cit.* p. 200.

[10] Lynn Hunt, ed, *The New Cultural History*, University of California Press, 1989, p. 4.

[11] Michel Vovelle, *Ideologies and Mentalities*, *The University of Chicago Press*, 1990, *p.* 10; *Peter Burke*, *The French Historical Revolution*, *The Annales School* 1929—1989, Stanford University Press, 1990, p. 67.

[12] Roger Chartier, "Intellectual History of Sociocultural History? The French Trajectories," in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan, eds, *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Cornell University Press, 1982, pp. 44—45.

[13] Gordon S. Wood, "Intellectual History and the Social Sciences," in John Higham and Paul K. Conkin, eds, *New Directions in American Intellectual History*, The Johns Hopkins University Press, 1979, p. 32.

[14] William J. Bouwsma, *A Usable Past Essays in European Cultural History*, University of California Press, 1990, p. 341.

[15] Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, *Chapters in the History of Ideas*, Alfred A. Knopf, Inc, 1991, p. 58.

[16] Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, p. 62.

[17] Jeffrey C. Alexander, *Twenty Lectures. Sociological Theory Since World War* Ⅱ, Columbia University Press, 1987, pp. 285—288.

[18] Quoted in Gordon S. Wood. *op. cit.* p. 32.

[19] Quoted in Henry Skolomowski, "*Quine*, *Ajdukiewicz*, *and the Predica-ment of* 20*th Century Philosophy*," *in Lewis Edwin Hahn and Paul Arthur Schilpp*, *eds*, *The Philosophy of W. V. Quine*, Open Court, 1986, p. 479.

[20] Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman, eds, *Culture and Society*, *Contemporary Debates*, Cambridge University Press, 1990, p. 25.

[21] Iggers, *op. cit*, pp. 178—179.

[22] Hayden White, "New Historicism: A Comment," in H. Aram Veeser, ed, *The New Historicism*, Routledge, 1989, p. 294.

[23] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Ine, Publishers, 1973, p. 5.

[24] *Ibid*, p.89.

[25] Jeffrey C. Alexander, *Twenty Lectures*, pp.304—307.

[26] Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, 1956, pp.42.

[27] Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Harper and Row, Publishers, 1978, p.28.

[28] Edward Shils, *Tradition*, The University of Chicago Press, 1981, p.10.

[29] Edward Shils, "Tradition," in his *Center and Periphery*, *Essays in Macrosociology*, The University of Chicago Press, p.183; Carl J. Friedrich, *Tradition and Authority*, Praeger Publishers, 1972, p.33.

[30] Quoted in Friedrich, *op. cit*, p.39.

[31] S. N. Eisenstadt, "Post-Traditional Societies and the Continuity and Re-construction of Tradition," *Daedlus* 102 (1973), pp. 1—27; Jessie G. Lutz and Salah EI-Shakhs, "Introduction," *Tradition and Modernity: The Role of Traditionalism in the Modernization Process*, University Press of America, 1982, pp.1—5.

[32] Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition*, Yale University Press, 1984, p.8.

[33] Stephen Toulmin, *Cosmopolis*, *The Hidden Agenda of Modernity*, The Free Press, 1990, p.189.

[34] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Second Revised Edition, Publishing Corporation, 1989, p.281.

[35] Edward W. Said, *Orientalism*, Vantage Books Edition, 1979, p.206.

[36] Quoted by Said, *Orientalism*, p.133.

[37] See Watanabe Hiroshi, "Historiography as a Magic Mirror: The Image of 'Nation' in Japan(1600—1990)" a paper presented at the 1990 *Nobel Symposium on: Conceptions of National History*, *Stockholm*, September 5—8, 1990.

[38] See Chang Ping-lin, "*Kuo-ts'ui hsueh-pao* chu-tz'u," in *Chang T'ai-yanch'uan-chi*. Shanghai: Jen-min ch'u-pan she, 1985, vol.4, pp.207—208. For a general discussion of the *kuo-ts'ui* historiography, see Ying-shih Yu, "The Changing Conceptions of National History in Twentieth-century China," a paper presented at the *1990 Noble Symposium on "Conceptions of National History*," Stockholm, September 5—8, 1990.

[39] Hu Shih, *The Chinese Renaissance*, *The Haskell Lectures*. The University of Chicago Press, Chicago, 1934, p.77.

[40] Hu Shih, "The Chinese Tradition and the Future," in *Sino-American Conference on Intellectual Cooperation*, *Report and Proceedings*, Seattle, Washington, 1960, pp. 13—22.

[41] Hu Shih, *Wo-men tsou na-t'iao lu*, in *Hu Shih tso-p'in chi*, vol. 18, Taipei, Yuan-liu ch'u-pan Kung-ssu, 1986, pp. 47—70.

戊戌政变今读

前　言

《二十一世纪》决定在今年刊出“戊戌百年”的专号,邀我参与盛举,义不容辞;但因迫于时限,写不出研究性的史家论文,只能从一个普通读史者的角度对戊戌维新这件大事进行一些零星的反思。戊戌维新是中国近代史上体制改革的第一次尝试,不幸以悲剧收场。今天中国似乎又重新回到了体制改革的始点,面对的困难则远比一百年前复杂而深刻。这真是历史的恶作剧。克罗齐有一句名言:“一切历史都是现代史。”我们今天重温百年前戊戌的往史,无论怎样力求客观,终不能完全不受当前经验的暗示。事实上,读史者以亲身经历与历史上相近的事变相互印证,往往可以对史事引发更深一层的认识,这已是史学上公认的常识。下面所论间有以今释昔之处,即取义于此,既非附会,更无所谓影射,读者幸勿误会。又本文的重点在重新理解戊戌维新最后失败的一幕,并非对变法运动作全面的评论,所以题目中特标“政变”两字。这也是应该事先说明的。

一

戊戌维新百年来不断激动着读史者的遐想。辛亥革命以后,不满意中国乱象的人常常发出一种慨叹:如果戊戌维新像日本明治维新一样地成功了,中国也许早就顺利进入了现代化的建设历程。这种感慨是很自然的,但也隐含着一个历史判断,即认为戊戌维新未尝没有成功的可能性。

最近二十年来,由于"革命"的观念在全世界范围内普通退潮,渐进的"改革"开始受到前所未有的重视。以我所知的史学界的情况言,1989 年西方史学家纪念法国大革命二百周年,其基调与百年纪念时(1889)的热情赞扬已截然不同。法国革命所追求的理想如人权、自由、平等、博爱等虽然仍值得肯定,但革命暴力则受到严重的质疑。[1]沙码(Simon Schama)著《公民:法国革命编年史》(*Citizens: A Chronicle of the French Revolution*)一书,更强调革命以前的法国贵族及官僚中的改革家对于法国的现代化有重要的贡献。"改革"与"革命"不是互不相容,而是延续不断的一系列的体制变动。革命中的暴力恐怖只有毁灭秩序的负面作用,绝不应再受到我们的继续歌颂。不用说,史学家之所以改变了他们的看法主要也是因为受到了 1917 年俄国革命以来历史经验的启示。[2]

中国自然也参与了这一新的思潮,于是 80 年代以后"改革"的正面含义又重新被发现了。在学术思想界,戊戌维新的评价因此也发生了变化。李泽厚和刘再复的对话录——《告别革命》——在这一方面是有典型意义的,无论各方面评论家对它作出怎样的解释。他们显然惋惜戊戌维新没有成功,终于使中国走上了暴力革命的道路。[3]

我不想在这里涉及"革命"与"改革"之间的争议,本文的主旨仅在于对戊戌维新为什么失败这一点有所说明。但这并不是一篇有系

统的论文，而是就若干关键性的问题提出片段的观察，因此各节之间也没有必然的逻辑关系。

二

照一般历史分期，戊戌变法似乎自成一独立的阶段，其前是同治以来的自强运动（或称之为洋务运动），其后则是辛亥革命。我现在对这一分期发生了疑问。如果把变法局限于戊戌这一年之内，则所谓变法一共不过延续了三个多月（1898 年 6 月 11 日至 9 月 21 日），而且除了无权的皇帝颁布了一些主张变法的诏书以外，毫无实际成就可言。这不可能构成历史上一个发展的阶段。但若以甲午战败后康有为创办强学会（1895）等一系列的活动来概括戊戌变法，则戊戌变法事实上只是同光"新政"的一种延续和发展，不过因时局的紧迫而突然尖锐化了。[4] 正因如此，康有为变法的号召才能立刻获得朝廷和地方大吏的热烈反响。不但北京的光绪帝与翁同龢、徐致靖等在中日和议后（1895）立即筹划大规模的变法，外省如张之洞、刘坤一、陈宝箴等人都热心赞助康有为组织强学会和办报的活动。其中陈宝箴且在 1895 年任湖南巡抚后进行了全面的地方改革计划并聘梁启超为湖南时务学堂总教习。当时辅助陈宝箴的地方官如黄遵宪、江标等人也都"以变法开新治为己任"[5]。因此湖南的变法成为全中国的模范，戊戌维新在理论上是由康有为领导的，但其实践的基础是由湖南变法所提供的。

陈寅恪曾指出，清末变法有两个不同的来源，不容混而为一。他的祖父陈宝箴因受郭嵩焘"颂美西法"的影响，基本上是"历验世务欲借镜西国以变神州旧法"。这和康有为"治今文公羊之学，附会孔子改制以言法"，完全是两条不同的途径[6]。"历验世务"云云，即指

同光以来的种种“自强”措施,如立学堂、讲西学、办实业、设工商局等。这些技术层面的变法最后都不可避免地逼出了体制方面的改革要求。换句话说,同光以来地方性的、局部的和技术性的长期改革在甲午战败遇到了一个最大的危机,即如果没有涉及基本体制的全面改革,则自强运动已陷于停滞不进的困境。康有为适在此时提出“统筹全局”的变法,自然受到自强派领袖人物的普遍支持。甚至李鸿章在政变后也表示:康有为关于全面变法的主张正是他自己数十年来想做而未能做到的[7]。所以陈寅恪指出戊戌变法中有“历验世务”的一源是极其重要的,使我们认识到戊戌变法并不是完全出于康有为一派的提倡,而同时也是自强运动本身的必然发展。这样看来,我们与其把戊戌变法看作一单独的历史阶段,不如把它看作是自强运动的最后归宿。这样的解释比较更合乎当时的实况。但康有为、谭嗣同、梁启超等人的历史作用并不因此而有所减低,他们“画龙点睛”的功绩仍然是不可否认的。

现在让我借用现代的经验来进一步阐明戊戌变法的历史曲折。第一,戊戌变法毫无疑问是针对中国传统体制提出了全面改革的要求。其中如开国会、定宪法的主张已完全突破了中国传统的政治体制。上面已指出,这一全面体制改革的要求并非突如其来,而是从以前自强运动中的局部变法一步步逼出来的。这一点严复早在1896年2月与梁启超讨论变法问题时便已点破,即所谓“一思变甲,即须变乙,至欲变乙,又须变丙”[8]。可见基本体制的改革往往牵一发而动全身,一经发动,便如危崖转石,非达于平地不止。最近二十年中国又在经历着另一场牵动着全部体制的基本改革,其最后归趋如何,今天还未到明朗化的阶段。可以说的是:这次改革的要求也起于严重的危机,不过与戊戌时代不同,危机的根源不在外来的侵略,而出于内在体制的恶化。不但如此,这次改革也是从地方的局部“变法”

开始的。最初是农村经济的改革，继之则有城市经济改革的发动；在经济改革初见成效之后，改革的浪潮已冲击到政治和法律的领域。这一历程和晚清自强运动到戊戌变法的发展，先后如出一辙。

第二，这场改革浪潮中也出现了两股来源不同的改革力量：一股是党政内部执行"改革开放"政策的各级干部。他们的处境和思路大致很像清末"历验世务欲借镜西国以变神州旧法"的自强派。另一股力量则来自知识分子，特别是青年学生。他们是理想主义者，接受了许多刚刚引进的西方观念和价值，因此像康有为一样，以激昂的姿态提出"全变"、"速变"的要求。但是他们的基调也仍然是"变法"而不是"革命"。因此他们采取的方式是"和平请愿"，这就和康有为领导的"公车上书"之间更难划清界限了。

具体的历史事件绝不可能重复上演。但是在某些客观条件大体相近的情况下，我们也不能否认历史的演变确有异代同型的可能。过去史学界一度曾流行过"朝代循环"说。其实，中国史上并没有严格意义的"朝代循环"，不过在传统格局不变的情况下，异代同型则往往有之。现代"体制改革"的历程及其结局之所以能照明百年前的戊戌往史，正是因为这两次改革运动之间的具体事象虽不能相提并论，但以整体结构而言则相同之处终是无法掩饰的。下面再略举一二端以发其覆。

三

戊戌变法失败的原因很多。依我个人的看法，其中最根本的原因则是国家利益和王朝利益之间的冲突。1898 年旧历三月康有为在北京召开保国会，声势极为浩大，引起守旧派的强烈反对。据梁启超说，当时最有力的反对口号便是御史文悌所上长折中"保国会之宗

旨在保中国不保大清"这句话[9]。可见在守旧派眼中,变法即使有利于中国也将不利于清王朝的统治。这是戊戌变法失败的总关键。

但清王朝是满洲人建立的,因此国家与王朝之间的利害冲突最后终于集中在满汉之间的冲突上面。戊戌变法的一个最直接的后果便是满族统治集团忽然警觉到:无论变法会给中国带来多大的好处,都不能为此而付出满族丧失政权的巨大代价。梁启超有一段生动的记述:

> 当皇上云改革也,满洲大臣及内务府诸人多跪请于西后,乞其禁止皇上。西后笑而不言。有涕泣固请者,西后笑且骂曰:汝管此闲事何为乎?岂我之见事犹不及汝耶?……盖彼之计划早已定,故不动声色也。[10]

从此处着眼,我们便不难看出,围绕着戊戌变法的激烈政争绝不可单纯地理解为改革与守旧之事。最重要的是当时满族统治集团本能地感觉到,绝不能为了变法让政权流散于被统治的汉人之手。开国会、立宪法则必然导致满人不再能控制政权,他们享受了两百多年的特权和既得利益便从此一去不复返了。

当时并不排满的汉族知识分子对这一点也看得很清楚。限于篇幅,姑举1901年孙宝瑄读魏源《进呈元史新编序》的按语为例。魏《序》说元朝之盛超过汉、唐,既无昏暴之君,又无宦官之祸,仅仅因为最后一朝"内北国而疏中国,内北人而外汉人、南人"便"渔烂河溃而不可救"。孙宝瑄的按语说:

> 本朝鉴元人之弊,满汉并重,不稍偏视;故洪杨之乱,犹恃汉人为之荡平。迨戊戌以后,渐渐向用满人,摈抑汉人,乃不旋踵

祸起辇毂，宗社几至为墟，噫！[11]

孙氏偏袒清王朝，故“满汉并重，不稍偏视”的说法完全与事实不符。然而他也不能不承认戊戌以后清廷已公开采取了“向用满人，摈抑汉人”的政策，终于招来了八国联军的大祸。

这里必须从现代观点重新理解一下清王朝的统治结构。用传统的语言说，清王朝是所谓“异族统治”，日本史学界则称之为“征服王朝”。这种描写大体上是合乎事实的，但今天的读者则未必能一见即知其特征所在，尤其是与汉族王朝在结构上的区别。以中国大陆的流行语言表达之，我想应该称之为“少数民族的一族专政”。若转换为汤因比（Arnold J. Toynbee）的名词，则可以说是“外在普罗（external proletariats）的专政”[12]（按：汤氏的“proletariat”用法与马克思不同，取义较广）。这不只是名词之争，而涉及胡汉王朝之间的一个根本区别。这个中国史上的中心大问题，这里自然不能详作讨论，姑且以明、清两朝为例稍稍说明我的意思。明朝的天下属于朱家，但朱家皇帝并没有一个可以信任的统治集团做后援。朱元璋诛尽功臣，登基后只有广封诸子以为屏藩。但仅仅皇帝一个家庭不能构成统治集团，其理甚明（依传统的说法，这是“家天下”）。后来的皇帝鉴于永乐篡位，对宗藩防范甚严，只好依赖宦官做爪牙，即黄宗羲所谓“宫奴”。因此明代晚期形成“宫奴”与外庭士大夫对抗的局面。与此相对照，清朝的天下不但是满族共同打下来的，而且一直靠满族为皇权的后盾以统治天下，所以整个满族确实构成了清王朝的统治集团（这应该称之为“族天下”）。不但如此，这个集团又是有严密的组织的，此即是八旗制度。这一制度虽从最初八固山共治演变为皇太极的“南面独坐”，并在雍正以后完全为皇帝所控制，但八旗制为有清一代的权力提供了结构上的根据则始终未变。在19世纪中叶以前，军政

大权大体都在满人的手中。康、雍、乾诸帝也一再告诫满人必须保持原有的尚武精神,勤习骑射,不能效法汉人文士的诗酒风流。

前引满洲大臣及内务府诸人跪请慈禧禁止光绪帝变法,是一个极能说明问题的事例。满洲大臣自然是以前八旗首领的后代,内务府则是由皇帝亲自率领的“上三旗”(正黄、镶黄、正白)人员组成的。内务府大臣派满洲将军驻防各省,有权干预地方政治。[13]清代之所以没有宦官之祸正是因为明代宦官的许多职务都由内务府的人员取代了(最著名的如江宁、杭州、苏州三地的“织造”)。外在普罗的“一族专政”为清王朝提供了一个完全可以信赖的统治集团和统治结构,皇帝自然不必再名不正、言不顺地使用“宫奴”了。

光绪帝当然知道清王朝的权源在满族,所以也曾下诏书改善“八旗生计”。这是一种安抚的策略,然而已远水救不了近火。[14]总而言之,戊戌变法从根本上动摇了“一族专政”,这是慈禧和满洲亲贵及大臣等所绝对无法容忍的。仅此一点已注定了变法失败的命运。

四

戊戌变法之必然失败也可以从权力分配和个人作用等方面得到更进一层的理解。但这里只能极其简略地谈一谈当时两个主角——光绪帝和慈禧太后之间的关系。

政治改革必须从权力中心发动,其途径是由上而下的,古今中外莫不如此;反之,则是所谓“革命”。康有为、梁启超、谭嗣同等所推动的戊戌变法便是一种由上而下的改革,所以他们把一切希望都寄托在光绪帝的身上。这也是他们最初能得到自强派领袖如陈宝箴、刘坤一,甚至张之洞等人的支持的主要原因。“戊戌六君子”中杨锐与刘光第两人便是陈宝箴推荐的。这种变法的方式在儒家的政治传统

中叫作“得君行道”，最典型的例子是宋代的王安石。[15]但“得君行道”的理想事实上在王安石以后已趋于幻灭。明儒自王阳明以下大致已放弃了“得君行道”的上行路线而改变方向，以讲学和其他方式开拓社会空间。他们说教的对象不再是朝廷，而是民间。在明代君主专制的高峰时代，“得君行道”不仅已不可能，而且还会招杀身之祸。明末东林党人忍耐不住，挺身而出，其结局便是黄宗羲所谓“一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤”。清代“一族专政”，对于汉族士大夫更发展出双重的猜忌，故章炳麟有“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死”的论断。康有为等在甲午战败、外患严重之际，以为有可乘之机，因此发动了变法运动。但他们似乎对“一族专政”下的权力结构缺乏深刻的认识，终于重演了“一堂师友，冷风热雪，洗涤乾坤”的悲剧。[16]

当时“一族专政”下的权力结构大体如下：光绪虽是亲政的皇帝（自光绪十五年起，即1889），但却毫无实权，事无大小几乎完全听命于慈禧太后。另一方面，慈禧虽已撤帘归政，在政治上没有任何名义，但王朝的全部权力系统却仍然紧紧地握在她的手中。清代政治权力的源泉在满人的一族专政，慈禧则从1861年起便夺到了满族的领导权。咸丰帝死时，她才25岁，但已在丈夫卧病期间学到了处理政务的本领。她以母后的身份，联合了恭亲王奕䜣，居然能在咸丰死后两个月剪除了族内最大的政敌肃顺，她的政治手腕已可想而知。紧接着她又在清朝史上开创了于祖制无据的“垂帘听政”，这样一来，她便取得了最高统治者的正式地位。后世读史者因为对慈禧十分厌恶，往往忽略了她的政治能力。王闿运曾依肃顺门下，颇得信任，可以说是慈禧的反对派。但他在民国初年写《祺祥故事》时也承认“恭王、孝钦，皆有过人之敏知”[17]。这当然是根据他当年亲见慈禧和奕䜣夺权成功的一幕而得到的判断。

但慈禧之所以能夺权成功,也不能全归之于个人才能。八旗制度的演变也是一个非常重要的因素。自皇太极至雍正,八旗制度已逐步收入皇帝一人之手。上三旗固不必说,下五旗也没有与朝廷对抗的力量。而且旗主对旗下人员的控制力更是一天天地减弱。最重要的是雍正利用儒家的名教纲常驾驭满人,极为成功。所以终有清一代,严守礼法的是满人而不是汉人。慈禧以母后之尊,又垂帘听政,族权与政权都在她的掌握之中。这一点与戊戌政变有重大的关系,不可不知。

慈禧不仅后来对光绪控制自如,早期对亲生子同治也同样以"家法"处之。王国维《颐和园词》有云:

> 嗣皇上寿称臣子,本朝家法严无比。
> 问膳曾无赐坐时,从游罕讲家人礼。[18]

关于这四句诗,边敷文曾注释如下:

> 按:嗣皇指穆宗。皇帝对太后自称臣子。太后御膳,皇帝皇后等侍立于侧,不赐坐。撤膳,则命帝后等立而食之。即在宫内游幸时,亦常如此。此清代家法,古所无也。[19]

试想在这样的"母后"的严威之下,少年皇帝尚有何自由意志可说?这种从古未有的清代"家法",其实便是"一族专政"的"族纪",是与外在普罗的统治体制相配合的。

慈禧在戊戌旧历八月发动政变,如纯从政治名分言,是毫无凭借的。但她的根据是清廷的"家法",也就是"族纪"。所以她随时可以"垂帘听政"。梁启超说:

> 光绪十六年下归政之诏,布告天下。然皇上虽有亲裁大政之名,而无其实。一切用人行政皆仍出西后之手(按:归政在十五年二月,梁氏误记)。[20]

撤帘后仍然继续执政,视在位皇帝如无物,这也是根据"家法",没有人指责这是不合法的。而且这也不是从慈禧开始的。嘉庆元年(1796)朝鲜使臣李秉模答朝鲜国王关于清朝"新皇帝"(嘉庆)之问云:

> (新皇帝)状貌和平洒落,终日宴戏,初不游目。侍坐太上皇(按:乾隆),上皇喜则亦喜,笑则亦笑,于此亦有可知者矣。[21]

他又报告在圆明园见乾隆的情形说:

> 太上皇使阁老和珅宣旨曰:"朕虽然归政,大事还是我办。你们回国,问国王平安。道路辽远,不必差人来谢恩。"

这是《朝鲜实录》中的史料,绝对可信。可证慈禧所行的正是清廷皇族历代相传的"家法"。朝鲜使臣记乾隆"大事还是我办"这句话最为传神,今天中国的读者中一定有人会忍不住笑起来的。这和宋高宗内禅后,立刻退居德寿宫,政事全付与孝宗处理,适成鲜明的对比。清朝"一族专政"的特色于此显露无遗。

慈禧自1861年取得恭亲王奕䜣的拥戴以后,即以母后的身份独揽满族的最高领导权(当然包括军权在内),并在"一族专政"的基础上,掌握了清王朝的政权。依满洲的"家法",先后两个少年皇帝(同

治与光绪)对她这位母后都是“自称臣子”的。“垂帘听政”只有在剪除肃顺等族内政敌和初期统治的几年之内是有必要的。在她的绝对的权威建立起来以后,恭亲王对她也只有唯命是从,无论是“垂帘”还是“撤帘”,反正她和太上皇乾隆一样,“大事还是我办”。到1898年她在权力的巅峰上已坐稳了37年,光绪名义上虽是皇帝,对她的权力并不构成任何威胁。但光绪擢用康有为实行变法,撼动了“一族专政”的基础,政局便立刻发生了大动荡。据梁启超的叙述,经过大致如下:

> 皇上久欲召见康有为,而为恭亲王所抑,不能行其志。及四月恭亲王薨,翁同龢谋于上,决计变法,开制度局而议其宜,选康有为任之。乃于四月二十三日下诏定国是,二十五日下诏命康有为预备召见,二十八日遂召见颐和园之仁寿殿……康所陈奏甚多。皇上曰:国事全误于守旧诸臣之手,朕岂不知?但朕之权不能去之。且盈廷皆是,势难尽去,当奈之何?康曰:请皇上勿去旧衙门,而惟增置新衙门;勿黜旧大臣,而惟渐擢小臣,多召见才俊志士,不必加其官,而委以差事,赏以卿衔,许其专折奏事,足矣。……上然其言。此为康有为始觐皇上之事,实改革之起点。而西后与荣禄已早定密谋,于前一日下诏,定天津阅兵之举,驱逐翁同龢,而命荣禄为北洋大臣,总统三军,二品以上大臣咸具折诣后前谢恩。政变之事,亦伏于是矣。[22]

此节叙事大体可信,但须略加分析而后其意义始显。第一,恭亲王是满族的外朝执政首领,对“一族专政”的原则持之甚坚,故阻止光绪召见康有为。他既逝世,翁同龢、康有为等认为有机可乘,所以立即发动了变法。[23]第二,光绪承认自己无权,可见他虽然“亲政”已八九

年，一切“大事”仍然一直是皇太后“办”。第三，光绪与康有为所讨论的“旧大臣”其实都是满族亲贵，因此康有为的建议中又有“如日本待藩侯故事，设为华族（按：即贵族），立五等之爵以处之”的构想。第四，康有为主张将变法实权给予新擢“小臣”与“才俊志士”，这当然是指那些追求变法的汉人如谭嗣同、梁启超之流。康有为大概是效王安石故智，以祠禄奉养反对新法的大臣，另外进用赞成新法的新人。但宋神宗是拥有全权的皇帝，当时反新法的人既不是一个有组织的特殊统治集团，更不是宋王朝的唯一权力基础。宋神宗不过是在两派士大夫之间作出了选择而已。现在康有为以此期之于毫无实权的光绪帝，他的希望早已注定是必将落空的。满族亲贵作为一个特殊统治集团的既得利益者，本能地懂得权力的无上重要性，他们是不可能被个别击破的。前引御史文悌曾以“保中国不保大清”责康有为。他是满洲正黄旗人，他的言论绝不仅仅代表个人，而应看作是“一族专政”的共同意识。所以在政变以后，他得到慈禧的特别赏识。[24]

现在让我们再谈一谈光绪帝及其与慈禧的个人关系。他是咸丰的侄子，入继大统时不过三岁。慈禧特别选中他，当然是为了便于自己长期“垂帘听政”的缘故。入宫以后，他是在慈禧的积威之下成长起来的。据太监寇连材的笔记说：

> 西后待皇上无不疾声厉色。少年时每日呵斥之声不绝。稍不如意，常加鞭挞，或罚令长跪。故积威既久，皇上见西后如对狮虎，战战兢兢，因此胆为之破。至今每闻锣鼓之声，或闻吆喝之声，或闻雷，辄变色云。[25]

梁启超所引的这一段资料是否可靠，不敢断定。但据另一宫监唐冠

卿述他亲见光绪选后事,可与此相印证。光绪十三年(1887)慈禧为帝选后,本属意她的侄女那拉氏(即隆裕后),所以与选五人将那拉氏排在第一位。慈禧手指诸女对光绪说:"皇帝谁堪中选,汝自裁之,合意者即授以如意可也。"光绪说:"此大事当由皇爸爸(指慈禧)主之,子臣不能自主。"但慈禧故示大方,坚持要光绪自选,也许是要测验他是不是能"先意承志"吧。等到光绪快要将玉如意授给另一人时,"太后大声曰:皇帝!并以口暗示其首列者(即慈禧侄女)。德宗愕然,既乃悟其意,不得已乃将如意授其侄女焉"[26]。

另有孟森(记陶兰泉谈清孝钦时事二则)一文,描写1903年光绪在火车上侍慈禧进膳的情形,抄摘如下:

> 太后在车中,停车进膳,皇上同桌,侍食于下,后妃立侍于后。……太后下箸,皇上亦下箸……太后箸止亦止。自皇上以下,侍太后食,手口若机械之相应,想宫中无日不然,难乎其为日用饮食矣。[27]

这是当时目击者的证言,绝对可信。

合以上几条记载,我们可以推断,光绪个人的意志早已为慈禧的积威摧残得所剩无几了。深刻的畏惧已使他处处不敢违背慈禧的意旨。但是现代心理学告诉我们,在这种积威下长大的人,明处不敢反抗,潜意识终不免要在一切可能的情况下寻找反抗的出口。变法便恰好为光绪提供了这样一个出口。我这样说并不是否认光绪变法还有其他光明的动机,例如他不愿做崇祯皇帝那样的"亡国之君",和他不愿看到中国长期受外国势力的欺压等。一个血气方刚的青年(戊戌时光绪27岁)是很容易为理想主义所激动的。我只是要指出,以光绪对慈禧的畏惧,最后居然敢在关系"一族专政"这样重大问题上

背叛皇太后一向所坚持的原则,不惜舍身一试,这就使我们不能不特别注意他那长期被压抑的反抗意识了。

但是他的反抗隐约地存在于潜意识之中,是不能直接、公开露面的。只有在关于变法的公共问题上,他才敢站在和慈禧相反的立场。因为这是“化私为公”的间接反抗,不是个人之间的正面冲突。一落到个人的层面,在慈禧的积威面前,在满洲皇室的“家法”或“族纪”高压之下,他仍然只能说:“子臣不能自主。”何况他即使具有与慈禧相同的坚强性格和意志(关于这一点我们没有足够的资料可以判断)也于事无济,因为他在满洲统治集团之内已完全陷于孤立。当时国家机器仍然操纵在满洲权贵之手,汉人变法派的拥护和一般社会舆论的同情都对国家机器的运转方向发生不了决定性的影响。而慈禧则是掌握着这个巨大机器的总工程师。据光绪在戊戌旧历七月二十八日交杨锐带出的“朱笔密谕”说,他主张变法,“而皇太后不以为然。朕屡次几谏,太后更怒,今朕位几不保。汝康有为、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第等,可妥速密筹,设法相救。朕十分焦灼,不胜企望之至”[28]。试想光绪连自保的力量都没有,最后尚需乞援于康有为等,他怎么可能主持变法,推行从上到下的全面政治改革?他只是满洲统治阶级中一个游离出来的分子,是国家机器中脱落下来的一个零件,而康有为等最初竟误把他当作政治权力的核心。此所以戊戌变法终成为中国近代史上一幕带有浓厚的喜剧色彩的悲剧。

结 语

以上是我关于戊戌变法二三关键问题的解读。我虽然偶尔参照现代的改革经验,但主旨仅在了解戊戌变法为什么终于失败。对于现代的改革,本文则无所论断。这不是一篇有系统的史学论文,其中

更不存在任何新奇的创见。充其量,我不过是用今天的语言重述百年前几个片段的史实而已。"外在普罗专政"或"一族专政"虽近于杜撰,所指涉的事实则早已是当时排满的学人所揭破了的。让我引章炳麟《驳康有为论革命书》中的一段话来说明我的论点:

> 今以满洲五百万人,临制汉族四万万人而有余者,独以腐败之成法,愚弄之、锢塞之耳。使汉人一日开通,则满人固不能晏处于域内。……夫所谓圣明之主者(按:此指光绪帝),亦非远于人情者也。……藉曰其出于至公,非有满汉畛域之见,然而新法独不能行也。何者?满人虽顽钝无计,而其怵惕于汉人,知不可以重器假之,亦人人有是心矣。顽钝愈甚,团体愈结。五百万人同德戮力,如生番之有社寮。是故汉人无民权,而满洲有民权,且有贵族之权者也。虽无太后,而掣肘者什佰于太后,虽无荣禄,而掣肘者什佰于荣禄。……往者戊戌变政,去五寺三巡抚如拉枯,独驻防则不敢撤。彼圣主(按:亦指光绪帝)之力,与满洲全部之力,果孰优孰绌也。由是言之,彼其为私,则不欲变法矣;彼其为公,则亦不能变法矣。[29]

章太炎在此已将"一族专政"的情势及戊戌变法必然失败的关键分析得十分透彻。本文不过是对太炎的话作了一番现代诠释而已。

戊戌政变的消息传到上海后的两三天,王国维写信给友人说:

> 今日出,闻吾邑士人论时事者蔽罪亡人不遗余力,实堪气杀。危亡在旦夕,尚不知病,并仇视医者,欲不死得乎?[30]

这是说在变法失败之后,浙江知识分子立刻痛骂康有为和梁启超。

王国维在当时也是热心支持政治改革的人,虽然他并不赞成康有为、谭嗣同、梁启超等人所持以变法的哲学与思想。[31]所以他听到许多人一夜之间态度剧变,视康、梁为罪魁祸首,深感气愤难平。中国所谓人心,所谓舆论,往往随形势而转,其不可恃如此。三百年前,明遗民反抗清政权失败之后,人心也很快地便归顺新朝了。故黄宗羲慨叹道:"形势,昭然者也;人心,莫测者也。其昭然者不足以制,其莫测者亦从而转矣。"[32]三百年后戊戌变法失败,我们又看到了"莫测者亦从而转"的重演。今天上距戊戌又已一个世纪,中国的人心似乎依然如故。我写此文既竟,忍不住要套用陈寅恪的语调说:"呜呼!通识古今世变之君子,倘亦有所感悟欤!"

余英时　美国普林斯顿大学东亚研究系讲座教授

注　释

[1] Ferenc Feher, ed. *The French Revolution and the Birth of Modernity* (Berkeley: University of California Press. 1990).

[2] Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (New York: Alfred A. Knopf. 1989). 关于俄国革命可看 Richard Pipes. *The Russian Revolution* (New York; Alfred A. Knopf. 1990); *Russia Under the Bolshevik Regime* (New York: Alfred A. Knopf, 1992)。

[3] 李泽厚,刘再复:《告别革命——回望20世纪中国》(香港:天地图书公司,1995),特别是页65—78。

[4] 可参看萧公权《中国政治思想史》(台北:联经出版事业公司,1982),页728—730。

[5] 陈三立语,见陈寅恪《寒柳堂集》(上海:上海古籍出版社,1980),页177引。

[6] 同上书,页148—149。

［7］ 见丁文江与赵丰田编《梁启超年谱长编》(上海:上海人民出版社,1983),页197—198引孙宝瑄:《日益斋日记》光绪二十五年十二月十二日条。按此年日记已佚,故今刊本孙氏《忘山庐日记》未收。

［8］ 王蘧常:《严几道年谱》(上海:商务印书馆,1936),页29。

［9］ ［10］［14］［20］［22］［25］梁启超:《戊戌政变记》,《饮冰室合集》,专集之一,页76;63;54—55;58;15—16;57。

［11］ 见孙宝瑄《忘山庐日记》,上册(上海:上海古籍出版社,1983),页373。

［12］ 略见D. C. Somervell的节本*A Study of History*(Oxford:Oxford University Press,1947),403—420。

［13］ 可参看孟森《八旗制度考实》,收在《明清史论著集刊》,上册(北京:中华书局,1959),页261—262。

［15］ 梁启超1908年撰《王荆公》一书即在表达他早年对王安石这位变法先驱的仰慕。见《饮冰室合集》,专集27。

［16］ 以上所论略见拙著《现代儒学论》(River Edge,N. J.:八方文化企业公司,1996),页8—11。

［17］ ［26］黄濬:《花随人圣庵摭忆》(上海:上海古籍出版社,1983),页494所引;119。

［18］ 见《观堂集林》卷二十四,《海宁王静安先生遗著》本。

［19］ 见《花随人圣庵摭忆》,页338所引。误字已改正。

［21］ 均见孟森《清高宗内禅事证闻》所引《朝鲜实录》中的记载,收在《明清史论著集刊续编》(北京:中华书局,1986),页350。

［23］ 关于恭亲王与慈禧的关系及其重要性,可参看《花随人圣庵摭忆》,页502—503。

［24］ 参看《清史稿》卷四四五本传,中华书局本,册41,页12468—12469。

［27］ 《明清史论著集刊》,下册,页615。

［28］ 见《戊戌政变记》,页65。按:此密谕在慈禧死后(1908年)曾由杨锐之子缴上清廷,求为其父雪冤。其真实性似无可疑。参看《花随人圣庵摭忆》,页120。

［29］ 章炳麟:《訄书》(上海:古典文学出版社,1958),页180。

［30］ 见吴泽主编《王国维全集·书信》(北京:中华书局,1984),页17—18。

［31］ 可看王氏1904年《论近年之学术界》,收在《静安文集》,《遗书》本第四册,页1700—1702。当时与王氏态度相近的人很多,见《忘山庐日记》,上册,页120—123、216—235。

［32］ 《黄梨洲文集》(北京:中华书局,1959),页205。

轴心突破和礼乐传统

前 言

下面这篇文字是我用英文撰写的一篇解释性的长文——《论天人之际——中国古代思想的起源试探》中的第二章,由《二十一世纪》托盛勤、唐古译为中文。《二十一世纪》这一期是关于"轴心突破"的专号,编者因为此章与之有关,特将拙文收入其中,以供读者参考。我愿意趁此机会向编者和译者表示诚挚的谢意。

由于这是长文中的一章,开端和结尾都不免有些突兀。现在我要写几句话说明此文的原委。《论天人之际》主要在探讨中国思想的一个主要特色,大致以"天"代表超越世界,以"人"代表现实世界。这两个世界在"轴心突破"以前已存在,但两者之间的关系则因"突破"而发生了重要变化。此文论旨甚为繁复,这里不能详说。此章论"轴心突破和礼乐传统",不过是全文中的一个历史环节,可以单独成立,但其含义则必须在全文中才能充分显露出来。全文其他部分也有涉及"轴心突破"的,但这里无法包括进去。这是要请读者原谅的。

"轴心突破"的观念是1949年雅斯贝斯(Karl Jaspers)在《历史的

起源与目标》中首先提出的[1],1953 年有英译本问世[2]。1975 年美国 *Daedalus* 学报春季号有专号讨论这个问题,题为“*Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B. C.*”。英语世界对“轴心突破”的观念发生较大的兴趣,这一专号是发生了影响的。

关于古代世界中几个主要文明(或文化)在公元前一千年之内都经过了一次精神的觉醒或跳跃,学术界早已有此共识,并不是雅斯贝斯个人的新发现。他的真正贡献毋宁是把问题提得更尖锐、更集中。据我阅览所及,雅氏的新说法基本上是在韦伯(Max Weber)的比较宗教史的基础上发展出来的。“突破”这一观念也早已涵蕴在韦伯的著述之中。1963 年菲施贺夫(Ephraim Fischoff)译韦伯有关宗教社会学的著作为英文[3],帕森斯(Talcott Parsons)为该书写了一篇很长的“引论”(Introduction),对“突破”的观念作了重要的发挥[4],稍后帕森斯自己写《知识分子》(*Intellectual*)一文[5]又继续阐释此义,并提出了“哲学突破”(philosophic breakthrough)的概念。所以我注意到古代“突破”问题是从韦伯与帕森斯那里得来的,远在我接触雅斯贝斯之前。如果我们要深入研究古代“突破”的问题,韦伯著作所蕴藏的丰富资料是更值得发掘的。一般社会学家和史学家重视韦伯关于“现代性”问题的理论,而往往忽略他对古代各大宗教起源的讨论,在我看来,这至少是过于偏颇了。这里我要对雅斯贝斯和韦伯的关系作一介绍。雅氏(1883—1969)虽比韦伯(1864—1920)小 19 岁,但在学术上是极为相得的。他们自 1909 年相识以后,雅氏便进入了韦伯的学术内圈之中。雅氏能在海德堡大学立足(先教心理学,后主讲哲学),最初也是由于韦伯的大力推荐。韦伯不立门户,不要信徒,雅氏也不是他的学生和信徒,但受他的影响则甚大。我们只要一读雅氏在 1932 年所写的长文“Max Weber: Politician, Scientist,

Philosopher"[6],即可知其梗概。雅氏论"突破"特别重视哲学家作为个人(individuals)的贡献。此意最初即由韦伯论"先知"(prophet)和卡里斯玛(charisma)时所发。举此一例,已可见雅氏所承受于韦伯者是如何深厚了。

我们读韦伯和雅斯贝斯关于古代"精神突破"的讨论,可以获得一个相当确定的印象,即"突破"造成了世界各大文化的长期传统,至今仍在支配着各大文化中人的思想和情感。这里我要介绍一下闻一多在《文学的历史动向》一文(1943 年作)中所说的话[7]:

> 人类在进化的途程中蹒跚了多少万年,忽然这对近世文明影响最大最深的四个古老民族——中国、印度、以色列、希腊——都在差不多同时猛抬头,迈开了大步。约当纪元前一千年左右,在这四个国度里,人们都歌唱起来,并将他们的歌记录在文字里,给留传到后代。在中国,三百篇里最古部分——《周颂》和《大雅》,印度的《黎俱吠陀》(*Rigveda*),《旧约》里最早的《希伯来诗篇》,希腊的《伊利亚特》(*Iliad*)和《奥德赛》(*Odyssey*)——都约略同时产生。

闻一多在这里所描述的正是雅斯贝斯所谓"轴心突破"的现象,不过从文学方面着眼而已。但此文比雅氏的《历史的起源与目标》要早六年。所以我说,关于古代"突破",学术界早有共识,不可视为雅氏的创见,更不可视为西方学人的独特观察。闻一多在此文中又说,这四大文化互相接触既久,个性必将逐渐消失,最后将无可避免地形成一个共同的世界文化。这个意见其实是受到西方现代性论述的暗示,在今天看来似乎并没有足够的根据。

我在《二十一世纪》的最近一期(2000 年 2 月号)上读到艾森斯

塔特(Shmuel N. Eisenstadt)《迈向二十一世纪的轴心》一文,论及"第二个轴心时代"的问题,不免引起一点感想,顺便说一说我的看法。艾氏所谓"现代方案"其实便是五六十年代红极一时的"现代化理论"。闻一多的世界文化也可以属于此一方案之内。艾氏本人对"现代化理论"及其修正曾有重要的贡献,所论自是出色当行。不过他从古代"轴心"跳到启蒙运动以来的"第二个轴心时代",语焉不详,似尚未有透宗之见。如果把源于近代西方的"现代方案"定为"第二个轴心时代",我们首先必须指出:这是"轴心突破"时代两个文化——希腊与以色列——在欧洲混合与冲突的结果——至少从"精神"方面看是如此。希腊的"理性"传统与以色列的"启示"传统在中古欧洲汇流之后,两者之间始终存在着紧张和不安。文艺复兴以来,由于种种俗世力量的出现,这两个传统之间的冲突也愈来愈不能调和,终至破堤而出。西方近代所谓"宗教与科学之争"便是其最显著的表征。但是希腊与以色列的"轴心突破",从我个人的观点说,都是属于"外向超越"型,因此一方面互相激荡,另一方面又互相加强。在激荡与加强中,近代西方文化才发展出极大的力量。这一近代西方的"轴心"终于在近两三百年中宰制了世界,使其他文化(包括经历过"轴心突破"的中国、印度和近东)都淹没在它的洪流之下。亨廷顿(Samuel P. Huntington)的"文明冲突论"虽然包含了许多不符事实的论断,但他能突出"现代化理论"的蔽障,承认西方文明不可能统一全世界,终不能说不表现一种觉悟。他的理论虽未触及"轴心突破"的问题,但已预设"轴心突破"的几个大文化仍然保存了它们的个性,至少这些个性并未完全消失。从历史事实出发,我们不能不承认西方的"现代方案"构成了19、20世纪世界文化的"轴心"。我在此所强调的是"现代方案"并非纯现代现象;我们分析所谓"西方现代文化",应该认出其中主要精神因素源于希腊和以色列的"轴心突破"。

所以“第二个轴心时代”与第一次“轴心突破”之间有一脉相承之处，这是不容否认的。

大体上说，西方“冷战”的终结使我们对于古代“轴心突破”的持续力有了更深刻的认识。今后是否有第三个“轴心时代”的出现，或者还是“第二个轴心时代”以经济全球化的方式继续，变相地支配着其他文化与民族，这个问题太大，不是我能在这篇“引言”中发挥的。姑止于此。

回到本题，我在《轴心突破和礼乐传统》中所处理的仅限于中国古代“突破”的历程及其具体的历史背景。以整个“轴心突破”为比较参照，我强调中国古代的“突破”有其独特的取径。儒、墨、道三家都是“突破”了三代礼乐传统而兴起的。而所谓礼乐传统则包含着很大的“巫”文化的成分。这三家都曾与“巫”的势力奋斗过，最后“扬弃”了“巫”而成就了自身的“超越”。这是为什么它们一方面致力于消除礼乐传统中的“巫风”，另一方面又对礼乐本身作了新的阐释。它们的“超越”不是与礼乐传统一刀两断、彻底决裂。中国古代“突破”所带来的“超越”与希腊和以色列恰恰相反，我现在可以更明确地界说为“内向超越”(inward transcendence)。我以前曾用过“内在超越”一词，虽仅一字之差，意义则完全不同。“内在超越”早已是 immanent transcendence 的标准译名，这是西方神学上的观念，与我所表达的意思根本不合。“内向超越”的含义很复杂，非一言可尽，详见《天人之际》其他各章。以礼乐为例，孔子提出“仁”为礼的精神内核，庄子重视“礼意”都是其例。儒、道两家都摆脱了古代礼乐传统中“巫”的主导成分，“天”与“人”之间沟通不再需要“巫”为中介，代之而起则是“心”。庄子的“心斋”尤其值得注意。总之，在“轴心突破”之后，人与超越世界(可以“天”为代表，无论取何义)的联系主要是靠“心”。中国无西方式的“神学”，而“心性”之学则自先秦至后世有

种种发展,这绝不是偶然的。所以“内向超越”成为中国思维的特色之一,直到与西方接触以后才发生变化。

我在1978年写《古代知识阶层的兴起与发展》一文[8],曾立“哲学的突破”专节,但所据者为韦伯与帕森斯,未用雅斯贝斯,因为我对于“轴心”一词稍有犹豫。雅氏不但有“轴心时代”之说,而且更进一步提出“轴心民族”(axial peoples),以与“未经突破的民族”(The people without the breakthrough)对比[9]。这种提法在过去视为当然,在今天多元文化的时代恐难免引起无谓的争议。现在我改用“轴心突破”则是因为此词已普遍流行,便于读者。但是我愿意特别声明一句,我虽用“轴心突破”一词,并不存文化沙文主义的偏见。如果我可以自由选择,则“超越突破”(transcendent breakthrough)更能表达我的想法。下面便是译文,但原有附注一律削去,俟全文出版时再增入,读者谅之。

一、中国古代突破的背景:礼崩乐坏

现在,问题在于我们如何理解这场“突然”的精神启蒙,并且将之与天人之间的分际联系起来。我在本章中,打算从比较角度提出此问题以作为开始,因为,中国并非古代世界里唯一经历了这场启蒙的国家。大约40年前,雅斯贝斯提醒我们注意这样一个极其有趣的事实:在他称之为“轴心时代”的公元前第一千纪,一场精神“突破”出现于几个高级文明之中,包括中国、印度、波斯、以色列、希腊。其形式或是哲学思辨,或是后神话时期的宗教幻想,或是中国的道德—哲学—宗教意识的混合型。显然,轴心时代的众多突破都是各自独立发生的,无法确证彼此互有影响。我们至多只能说,可能当文明或文化发展到某个阶段,或许会经历某种相同的精神觉醒。雅斯贝斯更

进一步提出,这场轴心突破的终极重要性对于各有关文化的性格具有定型的影响。

在过去几十年间,针对雅斯贝斯的“突破”概念已经进行了大量讨论,大家一致认为,孔子时代中国精神的巨大转型若被视作轴心时期众多主要突破之一,可能会得到更好的理解。因此,庄子及其门徒早已领悟了这场精神运动的意义,他们自己就曾推波助澜,这一点也就更加值得注意了。“混沌之死”、“道为天下裂”确实抓住了“轴心突破”概念的基本含义。

有许多方法可以描述轴心突破的特征。考虑到我在此所做讨论之目的,我倾向于将之看作内涵着原创性超越的精神觉醒。在此,“超越”的意思是,如史华慈(Benjamin I. Schwartz)所说,“对于现实世界进行一种批判性、反思性的质疑,和对于超越世界发展出一个新的见解”,说这种超越是“原创性”的,意指它从此之后,贯穿整个传统时代,大体上一直是中国思维的核心特征。

学者们也基本同意,轴心突破直接导致了现实世界和超越世界判然二分的出现。而这基本上正是超越的题中应有之义:现实世界被超越了,但并未被否定。不过,另一方面,超越的确切样式、经验内容、历史进程,则各文明互异,因为,每一种文明超越都发生在各自独特的前突破基础之上。我紧接着就要谈到中国超越的独特性。有些西方学者早已注意到,与西方比较起来,中国的轴心突破好像是“最不激进”或“最为保守”的。我认为这个判断是有根据、有道理的。可以有许多不同的方法来讨论这种情况。其中之一或许就是,中国在轴心时代期间或此后,都着重于历史的连续性。“突破”是出现了,但是并非与突破前的传统完全断裂。另一种方法就是研究现实世界和超越世界之间的关系。

现在,让我先对中国的轴心突破做一番简单的历史鸟瞰。帕森

斯指出,希腊轴心突破针对的是荷马诸神的世界,以色列则针对“旧约”和摩西故事,印度则是悠久的吠陀传统,那么,中国突破发生的背景又是什么呢?我的简单答案是:三代(夏、商、周)的礼乐传统。礼乐传统从夏代以来就体现在统治阶层的生活方式之中。孔子有关夏、商、周礼乐传统以因袭为主、略有损益的名言,似乎已被考古学界每一次大发现所证实,至少就商、周二代而言确是如此。

然而,到了孔子所生活的时代,古代的礼乐秩序已濒于彻底崩坏。这种情况在孔子对当时那些违反礼乐秩序基本准则的贵族的严厉谴责中得到清楚的反映。魏尔(Eric Weil)曾提出一个有趣的观察:在历史上,崩坏经常先于突破而出现。春秋时代的礼崩乐坏恰好为魏尔的观察提供了一个典型的例子。我断定,正是由于政治、社会制度的普遍崩坏,特别是礼乐传统的崩坏,才引致轴心突破在中国的出现。

为了证实这一看法,我要分别说明中国轴心时代三家主要哲学流派——儒家、墨家、道家——的突破和古代礼乐传统之间的密切关系。限于篇幅,我只能各举其要,不能详述。

二、儒家的突破

不必说,孔子是在古代中国不断演化、不断持续的礼乐传统中成长起来的。据传说,他十多岁时就对礼乐入迷,并且终生都热切、刻苦地研习礼乐。35岁时,他已是鲁国出名的礼乐专家,鲁国贵族为了“礼”的问题时常要求助于他。他确实极为仰慕周代早期的礼乐秩序,在某种程度上且将之理想化,他还经常用仿佛献身于恢复周代礼乐的姿态发表意见。不过,如果把他说成是仅仅“从周”而“以能继文王周公之业为职志”,则至少是一种误导。如果我们将孔子视作轴

心时代的一位圣人，那么就必须了解，他的中心见解在何种意义上方能被阐释成礼乐传统的突破，因为它首先就是从这个传统中产生出来的。就是在这一点上，我发现韦伯关于亚洲各大宗教起源所做的社会—历史观察值得注意。下面这段话与中国尤其有关：

> 我们在此必须确定一个具有根本重要性的事实，即亚洲各大宗教教义都是知识分子创造的。……在中国，儒家的创始人孔子及其信徒，还有通常视作道家创始人的老子，他们或者是受过古典教育的官吏，或者是经过相应训练的哲学家。……这些群体都是伦理或救赎学说的承负者。而知识阶层在既成的宗教局面下，往往结合成学术性社群，大致可与柏拉图学院的及希腊有关哲学学派相比拟。在那种情况下，这个知识阶层就会和那些希腊学派一样，对于既存的宗教实践不采取官方的立场。他们经常对现存宗教实践漠然无视，或者从哲学角度加以重新阐释，而不是从中抽身而出。

韦伯从比较观点得出的宏观画面在此恰好合乎我们的意图，这是很可佩服的。将韦伯的说法做一点细微改动，我们就可以说，正如下文所要陈述的，孔子，还有老子“从哲学角度对现行礼乐实践加以重新阐释，而不是从中抽身而出”。关于用“礼乐”替换“宗教”，我必须即刻说明一下，我并非要取消中国礼乐传统中的宗教倾向。中国“礼”的概念的意义远比西方术语“宗教”所可能包容的含义复杂宽泛，这个事实使得这一替换成为必要。我还想说明，在此采用“礼”这一术语，纯粹是为了行文的方便，在本文中都必须按其原本的古典意义（礼乐）加以理解。

我们现在可以更清楚、更集中地看出，孔子的突破基本就是在于

对当时的礼乐实践做出哲学上的重新阐释,正如韦伯所言。孔子的突破始于追问礼乐实践的精神基础。礼乐专家林放曾向孔子请教“礼之本”,子曰:“礼,与其奢也,宁俭。丧,与其易也,宁戚。”(《论语·八佾》)胡适很久以前就已正确地指出,孔子答林放话中有关丧礼的第二节部分在《礼记·檀弓》得以进一步详述。子路曰:“吾闻诸夫子,丧礼与其哀不足而礼有余也,不若礼不足而哀有余也;祭礼与其敬不足而礼有余也,不若礼不足而敬有余也。”

胡适还敏锐地让我们注意孔子与子夏的对话。弟子对礼的起源的深刻理解,给老师留下了极其强烈的印象。孔子向子夏解释道,从“素以为绚”我们可以推出“绘事后素”。子夏即刻进一步推理道:“礼后乎?”(《论语·八佾》)这里再次提出了“礼之本”的问题。据韦利(Arthur Waley),“礼后乎?”是指“礼只能建立在仁的基础上”。近来,中国学者也独立提出了这样的解释。

情况就是这样,我们似乎可以进一步推论,孔子对礼乐传统加以哲学上的重新阐释,其结果是最终将“仁”视作“礼”的精神基础。“仁”是一个无所不包的伦理概念,无法对之进行定义,而且也不容易纳入任何西方范畴。它既非完全“理性”,又非完全“感性”,却确实包含着以各种方式组合在一起的理性和感性成分。就“仁”代表着某种人生发生出转化力量的内在之德而言,甚至使我们不能不疑心,“仁”在某种程度上与上古以来一直和礼乐传统密不可分的巫文化(详后章,本文不能涉及)有关系。不管确切情况究竟如何,我们完全可以讲,“仁”指的是由个人培育起来的道德意识和情感,只有“仁”,才可以证明人之真正为人。据孔子,正是这种真实的内在德性,赋予“礼”以生命和意义。子曰:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)又曰:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”(《论语·阳货》)

与孔子之前关于“礼之基础”的观点做一比较,我们就可以较为完整地理解通过重新阐释礼乐传统而达致的突破。《左传·文公十五年》,即公元前611年,据云一位鲁国贵族曾说过:“礼以顺天,天之道也。”即便到了孔子的时代,这种有几百年历史的礼的起源观仍未遭到挑战。子产,既是郑国著名政治家,又以在几方面都是孔子的“启蒙”先驱而闻名,他有一段话被人引于《左传·昭公二十五年》下:

> 子产曰:夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经而民实则之,则天之明,因地之性。

这正是艾历亚德(Mircea Eliade)称之为“礼仪的神圣范式”(divine models of rituals)的那类理论,见于所谓初民,亦见于发达文化。孔子的突破就是在这种理论居于支配地位的背景下发生的。他重新找寻“礼之基础”,不外向天地,而是内向人心。不消说,“天”对圣人仍然是重要的,不过方式却更新了。我们会在下面回过头来讨论“天人合一”问题时看到这一点。

现在,需要就孔子对礼乐实践功能的看法略加讨论了。他强调“仁”作为“礼之基础”具有首屈一指的重要性,但是,他对必不可少的社会伦理秩序——“礼”的热情丝毫没有减弱。最好的例证见于下引《论语·颜渊》中一段广为征引同时也是争论丛集的话:

> 颜渊问仁。子曰:“‘克己复礼’为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”颜渊曰:“请问其目。”子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”

关于这段话的解释可谓歧义纷出,因为与我们所关心的问题无关,我也就不予涉及了。我们引用的目的只在于表明孔子虽然将礼视作“仁”的精神赖以彻底实现的形式,但他对礼则仍极为关注。孔子列举的“四目”,详细解释了“克己复礼”的内涵。我认为,“仁—礼”关系可以被理解成一种灵魂与肉体之间的关系,根据孔子时代发展起来的新概念,两者互相依存,缺一不可,这是显而易见的。其所以如此,因为在儒家看来,虽然“仁”起先是个人的内在德性,最终却必然成为体现在人与人之间关系的社会德性。孔子似乎从一开始就是在礼乐传统的脉络下发展出“仁”的观念的。

韦利在其《论语》译注本里指出,孔子所说的“克己复礼”已见于《左传·昭公十二年》(公元前529年),仲尼曰“古也有志克己复礼”云云。毋庸置疑,这绝不是说孔子公元前529年引用了古人的话。其年他仅有21岁,根本不可能有史官在孔子出场时即刻记录他所说的话。由于《左传》现行本最早成书于公元前4世纪,因此,要么此二说出于同一来源,要么两件事发生时间彼此间隔不远,这样的推测比较合理。无论在哪种情况下,《左传》所载孔子的话只能系于他生前最后20年之间,因为颜回(公元前521—前481年)比孔子早去世两年。《左传》的记载无助于我们对《论语》中的相同一段话做出新的解释,但是,却揭示出某种可能:孔子对礼乐传统的重新阐释,即“仁”、“礼”关系的新说法,也许并非他的独创,其中重要的一部分出自他之前很久的某位无名思想家。我们不能指望彻底解决这个问题。我的目的只是想借用这个问题进一步讨论中国的轴心突破。

我在本文中所讲孔子的突破,并不意味着我认为所有甚或绝大多数的特别观念和独到构想都是孔子个人的天才创造;我也并不认为,所谓的“突破”在时间上完全和孔子一生同其终始。如果考虑到孔子坚持自己的文化角色是“述”者,而非“作”者(《论语·述而》),

也就没有必要对"克己复礼"云云乃是引自古人而感到惊讶了。一如孔子所坦承者:"我非生而知之者,好古,敏以求之者也。"(《论语·述而》)有人提出,孔子的人文主义不仅受到之前博学之士(包括子产)发展起来的启蒙观念的激发,也寓于春秋时期上层文化的道德实践之中。孔子又说:"三人行,必有我师焉。择其善者而从之,其不善者而改之。"(《论语·述而》)表明他也热心接受同时代人之"善"。上文提到林放首次提出了关于"礼之本"的问题,子夏则做出了"礼后乎"的敏锐观察,两者都被孔子欣然采纳了。因此,我们最终只能同意孟子所云"孔子之谓集大成"(《孟子·万章章句下》);或者,今天我们可以说,孔子之成就是"集大成"。这样看来,断断不能将突破误读成孔子得之于顿悟的个人体验。相反,孔子的轴心突破乃是一个长程发展的结果,孔子的贡献基本上在于将这个问题的阐明和概念化第一次提高到一个新的水平。

三、墨家的突破

为了使我们关于轴心时代的讨论更加完整,我们现在就转向墨家和道家。在此,我们唯一的目的乃是找出礼乐传统在两家主要观点形成过程中所起的作用。然而,由于墨、道两家的突破发生在儒家之后颇久,因此,它们不仅针对着礼乐传统本身,同时也对儒家的重新阐释做出了反应。

很久以来,人们就已经认识到,墨家的观点始于对礼乐传统的否定性回应。墨子对同时代儒家礼乐实践的激烈攻击,也表明他不满意孔子的重新阐释。早至公元前 2 世纪,如果不是更早的话,《庄子·天下》的作者就这样形容墨子:

(墨子)作为非乐,命之曰节用,生不歌,死无服。……不与先王同,毁古之礼乐。

类似的记载也见于公元前2世纪的《淮南子》:

墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不悦,厚葬靡财而贫民,服生而害事,故背周道而用夏政。

应该注意到,上引的两位作者都是道家,而非儒家,他们对墨家的整体描述几乎一致,这是比较客观的看法,不可疑为论敌的有意歪曲。更为重要的是,这些看法都可以由公认为《墨子》中可靠的早期作品得到完全的证明。由此,我们说,墨子的突破也是在礼崩乐坏的历史背景下发生的,应该大致不差。

我们的下一个问题是:墨子是否完全脱离了礼乐传统呢,还是他也试图重新阐释礼乐传统呢?

我想首先要说清楚,墨子确实对当时统治阶层礼乐实践中所表现的过度奢侈的生活风格大加抨击,但是,他并没有彻底抛弃古代的礼乐传统。假若我们想进一步分疏,那么可以说,与对礼相比,他可能对乐的作用持更为基本的否定态度。情况之所以如此,我相信并不仅仅如当代学者正确注意到的那样,乃是由于他持功利主义的立场,似乎还和他意欲建立的新宗教有关。这种宗教是以古代模式为基础,但是要消除掉其中"巫"的成分。他清楚地引证古代文献,以说明乐、舞曾是"先王"所禁止的"巫风"中的主要部分。

墨子不满于孔子所做的重新阐释,显然源于这样一个事实:在他看来,孔子实际上仍然维护周代发展起来的一切现存礼仪,而未做任何有意义的改革。而墨子则以彻底改造礼乐为自己的神圣使命。他

所做的并不是对夏、商、周整个礼乐传统弃之不顾,而是用据他说是古代先王所认可的原初简洁性来重新阐释这个传统。无疑,他认为后代,尤其是东周时期,“礼”日趋复杂繁缛,并不是进步,而是堕落。上引《淮南子》“背周道而用夏政”,的确包含着一定道理。墨子在和一位名叫公孟的儒者争论时,也批评他法周而不法夏。诸如此类的说法引导某些注释家推测墨子倡导的为父母行三月之丧实际上乃是夏礼。不过,倘若考虑到甚至连孔子对夏礼也早已不敢确说(《论语·八佾》),则墨子是否能详言,是很可怀疑的。我们可以相对肯定地说,墨子倾向于以包括夏代建立者在内先王的名义倡导新的礼仪方式。

至于就礼乐传统而言,墨子大致是宁取早先之简朴而舍其后来之繁缛的。但是,说他反对周代所代表的一切东西,则显然是不正确的。此外,他同孔子一样,认为古之圣典如《诗》、《书》具有极大的重要性。然而,却有一点根本区别:对于孔子以及后来的儒家来说,“诗书”与“礼乐”是密不可分的,前者体现在后者之中;而墨子则认为,这些字词的精神已经在礼乐的堕落退化过程中失落了。由此,他说道:

> 古之圣王欲传其道于后世,是故书之竹帛,镂之金石,传遗后世子孙,欲后世子孙法之也。今闻先王之遗而不为,是废先王之传也。

这样,我们就可以看到,在墨家的突破中,一如在儒家的突破中,并没有出现过传统的彻底断裂。

四、道家的突破

道家的突破极有可能发生在公元前4世纪晚期至公元前3世纪早期。我完全意识到,现代学术界关于道家文献,尤其是《道德经》的作者和时代众说纷纭,争呶未休。不过,这里不是涉及这些问题的地方。我在下面只论及明显比孔子晚出的那些观念。有一则古老的传说:老子是当时突出的"礼"的专家,孔子曾向其问"礼"。这里似乎隐含着某种暗示,即在古代礼乐传统和道家学说的起源之间存在着某种关联。我们在《道德经》三十八章中找到一段关于"礼"的讨论,很是有趣,生动地展现了作者对礼乐传统的态度,其文如下:

> 故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼,夫礼者,忠信之薄而乱之首也。

这里描写的是"道"的原始淳朴性逐步衰退的过程。从"失道"开始,这段话中所列举的每一步都是对原始精神的偏离。这种精神在《老子》中是"朴",在《庄子》中是"混沌"。同时,每一步又正是走向堕落,而我们现在则把这一堕落看作是人类文明或文化。从这个角度理解,诸如老、庄等道家确实可比拟作西方称为尚古主义(primitivisism)的知识传统。事实上,早期道家不仅是年代上的尚古主义者,相信人类最早的阶段才是最好的,而且还是文化上的尚古主义者,相信文明制度不但不是自然状态的改进,而是对自然状态的污染和毁灭,而人类只有在自然状态中才能找到完全彻底的幸福与自由。

对这位道家作者而言,"礼"的兴起也就意味着原初精神衰退到了极点,因此就是"乱之首"。我们还必须将此段文字解读成对儒学的间接批评,因为"仁"、"义"是儒学的两个特征,正如"道"、"德"之

于道家学说。释读此段文字有两种方法:从前往后读是对"堕落"(fall)(我只是为了方便才借用了基督教术语)过程的描述,认为儒家对"礼"的兴起负有直接责任;从后往前读则是"救赎"(salvation)(再次借用基督教术语)的历程,而儒学又没有为我们提供最终的息止之地。我们一定要返回太初之"道"。这两种释读方法或多或少地得到了《老子》两个版本的支持:一是标准本《道德经》,《道经》(三十七章)先于《德经》(四十四章);一或许可称《德道经》,次序正好相反。我们过去只能基本依靠韩非的《解老》作为后者存在的证据,现在则由马王堆所出两件帛书进一步证实了。所以,倘若我们取《德道经》本,则上行段落正出现在《德经》首章,表明老子的文本也正是以礼乐传统为其出发点的。

甚至更为重要的是,《老子》中仅有暗示的"救赎"历程,更在《庄子》中获得明确表述。庄子在关于"坐忘"(《大宗师》)的一段著名文字中,在三个地方虚构了孔子和他最得意的弟子颜回的三段对话。某日,颜回告诉孔子:"回益矣。"解释道:"回忘仁义矣。"孔子曰:"可矣,犹未也。"另一天,师生再次相会,颜回又禀告孔子"回益矣",不过这次是"回忘礼乐矣",孔子的回答还是:"可矣,犹未也。"两人对话的高潮最终在第三次见面时出现了。颜回描绘其精神进程("益")曰:"回坐忘矣。"孔子"蹴然"问道:"何谓坐忘?"颜回答曰:"堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通。此谓坐忘。"孔子至此彻底信服了颜回对"道"的体认,乃曰:"而果其贤乎!丘也请从而后也。"(按:《淮南子·道应训》引此段,颜回先忘"礼乐",次忘"仁义",恰好与《老子》中的次序完全相反。我相信《淮南子》的次序是《大宗师》此段的原来状态,故下文从之。)

不难看出,这正是《老子》所见"堕落"过程的逆反。庄子在此告诉我们如何从现在的"堕落"状态回归到"道":第一步忘礼乐,第二

步忘仁义,只有这样才能回归大道。但是,庄子的“道”存身于感觉和一般理性无法接触的领域之中,因此,人在追求与“道”合一时,必须“忘却”赖以获得有关此世确定知识的方法。然而,在我看来,这两步导向“道”的“忘”并不能省略或越过其中之一。在此必须记住道家的方法乃是“得鱼忘筌”,“得意忘言”。但是在捕得鱼之前,毕竟还是要用筌的。庄子在这个方面是先维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)而发了,当然,后者以为这是“无关紧要之事”(a matter of indifference)。维特根斯坦在《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-philosophicus*)里谈到自己的命题,提出可将它们视作登上高处的阶梯:“他必须,这么说吧,爬上去后丢掉梯子。”他更进一步向我们保证:“他必须忘却这些命题,然后将会正确恰当地看世界。”庄子大概也会说出类似的话,其精神恰相一致:“他必须先忘却礼、乐,其次忘却仁、义,然后才会与道渐成一体。”

我们在本文中讨论了三大哲学学派与轴心突破的关系,其中道家的突破或许最为激进。这种激进态度尤其反映在两个显著的特征之中。第一个特征是对整个礼乐传统持否定的立场,其前提是对人类文明持更为基本的否定态度;第二个特征是,现实世界与超越世界在道家观点里比起在其他任何哲学派别中更剧烈地分离开来。换句话说,我们可以讲,早期道家,尤其是庄子竭力向我们人类表示,在我们通过感官和智力所了解到的现实世界之上,还存在着一个更高的精神世界。不必说,这个精神世界实际上就是“道”的世界。

我们在前面已经讨论过道家对礼乐传统所持的否定态度,现在,我们来看一下道家所区分的两个世界。我在此还想引用庄子虚构的孔子和另一位弟子子贡的对话,以说明这个问题。故事同样始于庄子否定“礼”的观点。孔子有一次命子贡前去参加道家朋友桑户的葬礼,子贡惊奇地发现两位道家竟临尸鼓琴而歌。子贡探问此系何礼,

只引得两人相视而笑,批评子贡完全不懂“礼意”。子贡返,以告孔子。子曰:

> 彼游方之外者也。而丘游方之内者也。外内不相及。而丘使女往吊之,丘则陋矣。彼方且与造物者为人,而游乎天地之一气。……芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无为之业。彼又恶能愦愦然为世俗之礼,以观众人之耳目哉!

“游方外”和“游方内”后世简化为“方外”和“方内”,成为宗教社团和世俗社会各自的标签。就我所知,这是中国本土区分一般称为“彼世”(other-worldliness)和“此世”(this-worldliness)最早、最清楚的表述。柏拉图一直被称作“西方彼世思想之父”,主要由于他关于善的观念。他认为,那些认识到善的人“不愿意料理人的事务,他们的心灵渴望将全部时间奉献给上面的世界”,这正是庄子所说的:“相造乎道者,无事而生定(“定”读为“足”)。”藐姑射之山上那个完满自足的“神人”也清楚地说明了这一点:“世蕲乎乱,孰弊弊焉以天下为事!”我们绝不能将庄子的高级“道”领域误为自然界,因为它不在任何物理空间之内,也不能将之等同于某种宗教意义里的天堂生活,因为这种天堂有时只不过是此世的延长,仅仅略去了此世的痛苦和挫败而已。相反,“道”是看不见的永恒世界,要在较高级的王国中才可以发现:“与低级王国不仅在级别、细节上不同,而且在本质上不同。”

我自然不是说,庄子是轴心时代中唯一对这个高级精神领域有慧照的思想家。孔子、颜回、孟子也都时时对这一领域有所论说和描述,尽管孔子之“道”与庄子之“道”相当不同。我只想说,这种分野在庄子的著作中,比起在其他任何地方,得到了更系统化、更尖锐的表现。不过,他的激进,他对此世的弃绝,断断不是完全彻底的。他

没有宣称要完全遁离此世,在彼世永恒憩息。他自己未曾放弃此世。正如日后门徒所说:“独与天地精神往来,而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处。”他甚至还强调“礼意”,“临尸而歌”也还是一种“丧礼”。所以庄子本人也有妻死“鼓盆而歌”的传说。庄子和道家也依然是对礼乐传统做了新的解释,而不是从这一传统中全部退去。我们如何理解这半吊子的救赎呢?关于这个问题,没有简单的答案。虽然如此,我在道家鱼—筌类比的启发下,想大胆提出一个具体的猜想:情况或许是,庄子想其需要此世来作为阶梯,只有如此才能使他攀上更为高级的“道”的王国。袭用维特根斯坦的说法,他必须忘却此世,然后才会看到彼世。

现在让我们来总结一下。道家的突破之所以独特,乃是由于它不仅近乎彻底地与礼乐传统决裂,还因为它在中国的语境下在现实世界和超越世界之间做出了鲜明的分判。特别是庄子,更一直是中国原有的精神传统中关于彼世思想的主要资源。众所周知,庄子的彼世思想后来被外来的印度佛教的更强烈的彼世观念掩去了它的光彩。但是,这个事实同样重要,庄子的思想使中国在佛教入华时就已做好了接受其彼世学说的准备。比如魏晋新道家进一步发挥了他“忘”的观点,就帮助了支遁(314—366)将般若波罗密多(Prajñaparamita)比附为超越智慧,至人可借此证得“本无”。道家观点将中国的轴心突破推到了极限,这样说毫不夸张。然而,两个世界在道家观点里与其说是一刀两断般截然分开的,还不如说是相互纠缠的。在这一点上,若是从比较眼光看,道家的“突破”仍然不曾跳出中国“内向超越”的格局之外。

盛勤 唐古 译

注　释

[1]　Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis Verlag, 1949).

[2]　Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock (New Haven: Yale University Press, 1953).

[3]　Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1963).

[4]　同上注,见XXXIII—XXXIV; XIII—XIIII。

[5]　收在Philip Rieff, ed., *On Intellectuals* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1970)。

[6]　收入John Dreijman, ed., *Karl Jaspers on Max Weber*, trans. Robert J. Whelan (New York: Paragon House, 1989), 页29—135。

[7]　收在《闻一多全集》,第一册,甲集:神话与诗(上海:开明书店,1948),页201。

[8]　收在《中国知识阶层史论》(台北:联经出版事业公司,1980),又见《士与中国文化》(上海:上海人民出版社,1987)。

[9]　见注[2],页51。

《〈红楼梦〉的两个世界》自序

这本《〈红楼梦〉的两个世界》的出版,在我个人的治学途程中,完全是一个偶然的事件。《红楼梦》是一部人人爱读的书,我自然也不是例外;考证是我的本行,因此近代有关红学的考证文字,我大体上也都看过。对于读过、看过的东西,多少总有一些个人的见解,然而我却从来没有念头要写任何关于《红楼梦》的文字,更无意要做所谓"红学家"。

1973 年的秋天,我回到香港中文大学新亚书院工作,适逢中文大学举办 10 周年学术讲座。中文大学是一个红学气氛很浓厚的环境,我无形中受了感染,便选择了"《红楼梦》的两个世界"为讲题。讲演之后中文大学学报的编辑同仁向我索稿,所以不得不更认真地去做些研究工作,结果是把原讲词的引论部分扩展为"近代红学的发展与红学革命",又在讲词的主题部分作了较详细的分析并加强了论证,而仍以"《红楼梦》的两个世界"为题,独立发表。由于这两篇文字是刊在学报上的,所以不得不采取学术论文的形式。事实上,用这种方式来写红学文字并不是十分适宜的。现在也只好一仍旧贯了。

这两篇论文的大意是远在十七八年前就早已蓄之于胸了,并且还不止一次地向少数朋友们谈论过。但是腾之于口和笔之于书大不

相同,后者要求更紧凑的组织和更严谨的逻辑。从前的人开口就谈《红楼梦》,正是因为谈言微中,足以自喜,而听者也觉得津津有味。偶然写几条“笔记”、“索隐”之类的谈红文字,也依然不失其轻松。但是一旦把《红楼梦》拉进学术研究的范围,如王国维的《〈红楼梦〉评论》或胡适的《〈红楼梦〉考证》,那就不免要板起面孔,做一本正经状,毫无轻松趣味可言了。我自己读《红楼梦》本是从趣味的观点出发,现在莫名其妙地写起严肃的红学论文来,实在觉得可笑。所以当我决定把三篇有关红学的文字收入“历史与思想”的时候,我已不打算再写这类东西了。

但是红学不比其他的学术问题,它对一般读者的吸引力是很大的,因而所激起的反响也往往是比较热烈的。反响引生了新的问题,逼使我不得不对“两个世界论”作更进一步的阐发。我在这里特别要对我的朋友赵冈兄表示最深的感谢。主要是由于他的质难,才使我有机会写《眼前无路想回头》那篇专论,把我原来想说而没有说的一些话尽情地吐露出来了。从我们的论辩中,我真实地体验到友朋切磋之乐。

本书取其中一篇《〈红楼梦〉的两个世界》为全书之名,实含有两重意思。第一是“两个世界论”为全书的中心理论,其他诸篇多少都是环绕着这一中心而产生的。第二是我曾指出,不但《红楼梦》本身具有两个世界,红学研究中也同样存在着两个世界:一个是曹雪芹所经历过的历史世界,一个则是他所虚构的艺术世界。前者一向是红学考证的对象,后者则是本书特别关注之所在。《红楼梦》中的两个世界是分不开的,红学研究中的两个世界也同样无法截然划分。所以本书中有几篇讨论曹雪芹生平和所谓“脂批”的文字正是属于传统红学考证的范围。这些考证文字都是为“两个世界论”服务的,因为它们同样具有摧破“自传说”的作用。“自传”派的红学考证从来就

不是纯粹客观的东西;它是在“自传说”的大前提的指导之下搜罗所谓“证据”。因此有时不免曲解证据,甚至把完全不相干的历史资料当作“证据”来运用。在“自传说”深入人心的情况下,以考证破考证是一个必要的步骤。但是我并不是故意要和自传派为难,我只是想指出,曹雪芹虽然广泛地使用了他的历史世界为《红楼梦》的创作素材,然而他的整个艺术构想却已远远地超越了具体的历史世界。我可以大胆地说,不把握住这一重要关键,我们是不可能进入《红楼梦》的艺术世界的。

谈到艺术世界,有人不免会想到这完全是主观评论的问题,与红学考证风马牛不相及,未尝不可以道不同不相为谋。其实则大谬不然。《红楼梦》究竟是曹雪芹的自传,还是他根据某种艺术构想而进行的文学创作?这首先就是一个认知的问题。如果曹雪芹确有一种艺术构想,这个构想又是什么?这同样是一个认知的问题。要讲红学考证,没有比这个问题更值得考证,更需要考证的了。这是有关《红楼梦》的最大的考证。不先解决这个大问题,一切琐碎的考证都将无所附丽。以前在“自传说”被普遍地接受的情况下,这样的问题根本就不存在,天下当然是太平的。但现在自传派的考证已到了“技术崩溃”的境地,本来不成问题的问题就变成最成问题的问题了。有问题就离不开考证。

当然有人会说,艺术构想太玄了,不是考证所能解决的。这又大谬不然。“自传派”的历史考证诚然无能力单独解决这个问题,然而文学的考证则大有可能承担起解决这个问题的任务。考证需要材料;材料则愈原始愈可靠。试问还有什么材料比《红楼梦》本文更原始、更可靠的?何况我们还拥有大量的所谓“脂批”,可以作为考证的第二手材料呢?我的《〈红楼梦〉的两个世界》和《眼前无路想回头》,无论成绩是否令人满意,其实也还是考证之作。换句话说,我所从事

的仍是认知的工作,而不是主观的评论。所不同者,我用的是考证学上所谓“本证”、“内证”,而不是一般自传派所恃的“旁证”、“外证”罢了。我不是专治文学的人,不敢乱用西方文学批评的新说来解剖《红楼梦》,虽则我的取径有点像西方的“结构的分析”。我的一些粗浅的见解主要是早年读《红楼梦》本文而逐渐发展出来的,那时我根本不曾梦想到有什么“结构的分析”。我想一个在中国文化传统中长大的人谈《红楼梦》,倒也不一定非得借西方的理论来壮胆色不可吧。

这部《〈红楼梦〉的两个世界》的刊行,是我的红学生涯的终点,而不是始点。我应该做的事情多得很,不能再在这一方面纠缠下去了。“行乎其所当行,止乎其所当止”,我愿意借用这两句老话来结束这篇短序。

余英时　1977年11月17日

于美国康州之橘乡

关于《红楼梦》的作者和思想问题

小　引

这篇东西不是一篇独立的论文。今年春间,我草《近代红学的发展与红学革命——一个学术史的分析》,其中有一条附注牵涉到"索隐派"红学的问题,因此引起了我对于《红楼梦》中所谓"反清"思想的一些感想。这条附注写得太长了,不是原文所能容纳,我只好把它抽了出来,准备以后有时间再重加整理改写。最近《中华月报》的主编催稿如索债,而我自己又无时间从容落笔。在这种情形下,我只好先把旧稿发表出来。由于原文是附注性质,因此语意颇有不足之处,希望读者将来能和《近代红学的发展与红学革命》合看。

这篇东西只讨论到两个问题:第一是关于《红楼梦》的作者问题。但是我在这里仅涉及这个大问题的极小部分。这一部分主要是对潘重规先生《〈红楼梦〉新解》的一点商榷。而且重点不是放在结论方面,而是放在考证方法论方面。第二是关于《红楼梦》作者的政治思想问题。质言之,即是作者对于清廷究竟采取什么态度。不过我在这里仅仅根据新发现的"靖本"批语推测作者有讥刺清廷或同情明亡

的可能。这个问题的本身尚待进一步研究,目前绝无法得到任何具体的结论。如果我这个推测将来能够得到初步的证实,那么,近几十年来红学研究中"自传派"和"索隐派"的争执也未尝不可以获致某种程度的调和。

一、潘著《〈红楼梦〉新解》质疑

首先我想举一个例子来说明潘先生考证功力的深沉。1958 年吴恩裕出版《有关曹雪芹八种》一书中有《考稗小记》一篇。其中一则讨论到永忠吊雪芹诗"欲呼才鬼一中之"之句。俞平伯说"一中之"之"中"或当作"申"字。吴恩裕不同意此说,谓"中"字在此句中为动词,犹言"是正"、"就正"之意。潘先生曾引此段而指出"中之"出《三国志·徐邈传》,乃是斟酒饮酒的意思。[1]潘先生的说法自然是正解。1963 年吴恩裕扩充八种为十种时,此则即根据潘说改写,并引《三国志·徐邈传》为证。[2]潘书初版在 1959 年,吴恩裕必见及之,但因"新解"是海外出版的,所以没有说明改稿系从潘说。这是不足深责的。

潘先生其他红学贡献尚多,不必一一列举。但潘先生在否定曹雪芹是《红楼梦》作者这一点上,立论与材料都还有使我不敢苟同的地方。他曾引程伟元的刻本序言("作者相传不一,究未出自何人。"《新解》,页 159)和裕瑞的《枣窗闲笔》("闻旧有《风月宝鉴》一书,又名《石头记》,不知为何人之笔。曹雪芹得之,以是书所传述者,与其家之事迹略同,因借题发挥,将此部删改至五次。"页 160)为证,来支持他的结论。在我看来,这两个旁证都有问题。第一,高、程二子在红学考证中乃是被告。从严格的方法论的观点说,正像陈援庵先生所谓"在其本身讼事未了以前,没有为人作证的资格"[3]。第二,潘

先生在同书的另一文中曾列举了敦敏、敦诚、永忠、明义和裕瑞五人，指出二敦与雪芹交谊最深，但并无雪芹著《红楼梦》之说（按：这是解释的问题，兹不论）。而“其余永忠和雪芹素昧平生，明义也和雪芹并无直接关系，至于裕瑞更是年辈相去甚远了”[4]。可见根据潘先生的标准，裕瑞的话并无证据的价值。据吴恩裕的考证，裕瑞是明义的外甥，故《枣窗闲笔》言曹雪芹事谓“闻诸前辈姻戚言”，即闻之明义诸人。[5]如果明义不可信，则裕瑞自然更不可信了。潘先生此处的推论是合理的。但奇怪的是潘先生在上文因着重裕瑞“曹雪芹得之”那句话，却又特别推崇他的证人身份。潘先生说：“可见思元斋主人裕瑞也是满人中的学者，他的说法是有相当分量，值得注意的。”[6]同一裕瑞，何以在同书10页之内，重要性忽高忽低？此诚令人大惑不解。

但问题尚不止此。裕瑞同书尚有一大段评当时一种伪托的后三十回续书。这段话在我看来十分值得注意。兹略引其最有关系的一节如下：

> 至于《后〈红楼梦〉》三十回，又和诗等二回，则断非雪芹笔，确为逍遥子伪托之作。其和诗二回，本载别号，谓非雪芹笔者勿论，但论其三十回中支离矛盾处而已。其开卷即假作出雪芹老母家书一封，弁之卷首为序，意谓请出如此绝大对证来，尚有谁敢道个不字。作者自觉甚巧也，殊不知雪芹原因托写其家事，感慨不胜，呕心始成此书，原非局外旁观人也。若局外人徒以他人甘苦浇己块垒，泛泛之言，必不恳切逼真，如其书者。余闻宝玉系雪芹叔辈，而后书以雪芹为贾政之友，为宝玉前辈世交，以侄反作为乃叔之前辈，可笑。又每混入书中，参杂不离，前书中何未见雪芹自道只字乎？再按雪芹二字，不似其名，而此书曹太夫人札称雪芹儿云，岂有母称其子之字号之理。[7]

如果潘先生真的相信裕瑞的证见,那么这段话明明肯定曹雪芹是《红楼梦》的作者,而且是“写其家事,感慨不胜”,又将怎样去理解呢?周汝昌批评裕瑞“自打嘴巴”,是不错的。[8]更值得注意的是这个逍遥子的伪本《后〈红楼梦〉》前面居然假造了曹雪芹的母亲的一封信,作为“绝大对证”。可见至少当时的读者大概都认为《红楼梦》的作者是曹雪芹。否则这封信岂非无的放矢么?我们不知道这个逍遥子的伪书成于何时。据裕瑞说,程、高本问世后,“作《后〈红楼梦〉》者随出,袭其故智,伪称雪芹续编,亦以重价购得三十回全璧。犹恐世人不信,伪撰雪芹母札,以为确证”[9]。我们知道,程甲本刊行于1791年,程乙本刊行于1792年。裕瑞即云此本“随出”,则当在18世纪末或19世纪初年,与程、高本的年代极相近。我们当然不能根据这个伪本来解决《红楼梦》的作者问题。我引此说,仅在说明两点。一、程、高本问世不久,已有很多读者相信曹雪芹是原作者,而潘先生的断案,说“裕瑞所得的《红楼梦》作者的资料,还是不知何人之笔。还是曹雪芹删改五次”[10],是不够全面的。潘先生只采取了《枣窗闲笔》的一个说法,而忽略了其中另一个说法。二、逍遥子本袭程、高故智,“伪称雪芹续编,亦以重价购得三十回全璧”。这更加深了我们对程、高后四十回的怀疑。潘先生如取裕瑞“曹雪芹得之”之说,便很难拒绝接受他对后四十回是“赝鼎”的判决。“顺我者生,逆我者死”是考证方法上的大忌。所以,我认为《枣窗闲笔》只能表示19世纪初叶一般人对于八十回《红楼梦》的一些传说,而没有确定的证据的价值。

但是裕瑞关于逍遥子的三十回本后《红楼梦》的记载则是第一手的证据。俞平伯只知道程、高本外尚有“旧时真本”,[11]周汝昌则另添上一本不止百二十回的《石头记》“旧版”。[12]据裕瑞的长文[13]则此本确是从八十回后续起,而且内容与上述“旧时真本”与“旧版”皆

异。是八十回后之续书又增一种矣。周汝昌曾引及闲笔,但似未注意此书亦是八十回之续本,又引作"二十回",似误。[14]此书为三十回本,是另一可注意之处。今天大家都知道曹雪芹尚有未完成的后三十回本。这是由于脂评中有"后三十回"之语的缘故。此逍遥子本竟不多不少也是三十回,恐非偶然。我颇疑心作伪者是研究过脂评之后才下笔的。

回到潘先生的"新解",我对于他的"风月宝鉴"一解尚有疑问。《红楼梦》第一回楔子有"东鲁孔梅溪则题曰《风月宝鉴》"一语。甲戌本脂砚斋眉评说:"雪芹旧有《风月宝鉴》之书,乃其弟棠村序也。今棠村已逝,余睹新怀旧,故仍因之。"这是自胡适以来大家公认为曹雪芹是《红楼梦》的作者的重要根据之一。潘先生也说它"似乎确指《红楼梦》的作者"。但接着又有下面一段分析:"曹雪芹的《风月宝鉴》写了些什么虽不得而知,但可断定绝不是《红楼梦》。因为批语明说'睹新怀旧,故仍因之'。正谓雪芹旧作和《石头记》别号同名,为了追念逝者,故不把重复的书名改掉,绝不能说曹雪芹著《风月宝鉴》即是《红楼梦》。"[15]我觉得潘先生此处的立论不够谨严,断语下得太快。仅仅根据这八个意义含混的字,潘先生就得到两个重要结论:一、曹雪芹写过一部书,名为《风月宝鉴》,现已不存。二、曹雪芹的《风月宝鉴》恰巧与《红楼梦》的别号同名,但绝不是《红楼梦》。事实上,这个《风月宝鉴》的双包案,是无中生有的。除非我们今天发现了一本与《红楼梦》完全不同的曹雪芹所著的《风月宝鉴》,我们没有理由说曹雪芹"旧有《风月宝鉴》之书"不是《红楼梦》。因为甲戌本楔子上说"吴玉峰题为《红楼梦》,东鲁孔梅溪则题曰《风月宝鉴》",显然是同一作品的两种不同名称也。问题在"新"、"旧"及"因之"的"之"究竟何指。潘先生似乎是把"新"当作别号"风月宝鉴"的《红楼梦》,把"旧"当作曹雪芹"旧作"的《风月宝鉴》,而"之"则指"重复的

书名”——《风月宝鉴》。如依此解则脂评《红楼梦》不应称《石头记》,而当叫《风月宝鉴》了。可是我们知道,在《红楼梦》的版本史上,它从来没有以《风月宝鉴》的独立名号出现过。认真地说,只有同一本书先后因修改之故而内容有异,才可以称之为“新”“旧”。作者和内容都全不相同的两部同名著作断无所谓“新”“旧”。唐书可以有“新”“旧”之分,长庆集则只有元白之分,没有“新”“旧”之别。如果潘先生一定要否认曹雪芹是《红楼梦》的作者,那么他只能把脂评中“旧有《风月宝鉴》之书”的“旧有”两字解为“旧藏有”或“旧获有”,而不应解为“旧撰有”。但这样一来,那个“因之”的“之”字又颇费安排了。

吴世昌也是把“旧有”解作“旧撰有”的,故英译为:had formerly written。他说“旧”是雪芹的初稿,“新”是甲戌改本,“之”则指“棠村序”。(*On The Red Chamber Dream*, pp. 63—64)依吴说,不但甲戌本第一回开头一段至“十年辛苦不寻常”都是“棠村序”而且以后许多回的所谓“总评”也都是“棠村序”。所以他书成纪诗有“棠村小序分明在,红学专家苦未知”之句。吴说是否正确是另一问题,但确近情理,至少没有内在矛盾。

但吴说虽巧,却于潘解无助。因为“反清复明”的立足点之一正系于开头一段是否一位不知名的遗民志士所撰。所以,无论这段文字的撰者是棠村、雪芹自己或其他与雪芹有关系的人,对于“反清复明说”都足以构成致命伤。潘先生得出新、旧两部《风月宝鉴》的结论也许是一种不得已。

但是依照潘先生对《风月宝鉴》的解释,这里面还有另外的难处。潘先生一再强调《风月宝鉴》即《明清宝鉴》[按:严格讲,应说“清(风)明(月)宝鉴”]。他并举出清代文字狱的诗句:如徐述夔诗“明朝期振翮,一举去清都”之类作为旁证。[16]我有几个疑问:一、曹雪芹

的写作年代正在乾隆一朝,即文字狱发展到最为“咬文嚼字”的一段时期。如果他写了一部与《红楼梦》毫不相干的书,何以偏偏要叫它作“风月宝鉴”呢?何况潘先生又说:“清风明月这个词头还有人不熟悉的吗?”(页9)看曹雪芹的作品如佚诗及废艺斋集稿之类(这里不提《红楼梦》,因为它在潘先生理论中是“被告”,不能作证),再加上他的朋友对他的推崇,至少他也是一个十分敏感的人,为什么他对“风月”两个字毫无所觉呢?而脂砚斋也竟糊涂到这种地步,还要“故仍因之”呢?(当然,如雪芹的《风月宝鉴》即是《红楼梦》,其事又另当别论。)二、如果曹雪芹“旧有《风月宝鉴》之书”,那么,脂砚所谓“睹新怀旧”的“新”当然是指《石头记》或《红楼梦》了。可是潘先生又说,《石头记》可能是曹寅的藏书,落到了曹雪芹的手上。[17]姑假定这个推测完全正确,那么《石头记》应该是比雪芹“旧有《风月宝鉴》之书”更“旧”的书了。然则脂砚怎么会称它为“新”呢?甲戌本是脂砚的重评本,无论如何也不可能叫它“新”也。唯一的解释就是回到裕瑞的说法,“曹雪芹得之”。即曹雪芹除了“旧”撰有《风月宝鉴》一书外,又“新”得到了一部别号《风月宝鉴》的《石头记》。可是裕瑞的证据价值颇成问题,已如上所述。所以这个困难并不能如此解决。事实上裕瑞所谓“闻旧有《风月宝鉴》一书”这句话,和甲戌本脂评的“雪芹旧有《风月宝鉴》之书”太像了,只多一个“闻”字。我很疑心裕瑞这一整段话根本就是根据甲戌本正文及评语改写的,而又走失了原文的意思(可能因受到某些“传闻”的影响)。总之,脂评“睹新怀旧”四字如指两本不同的《风月宝鉴》而言,则这里面所包含的内在矛盾必须求得彻底地解决才行。三、俞平伯曾指出,《红楼梦》第五回关于秦可卿的曲子有“擅风情,秉月貌,便是败家的根本”。已点明可卿与《风月宝鉴》的关联。[18]如“风月”指明清,这个曲子岂不是把明清两朝同样痛斥了么?这怎么可能是出自一位“反清复明”的遗民之

口呢？四、大陆上曾发现署名“曹沾”的笔山，底面刻句曰：“高山流水诗千首，明月清风酒一船。”这是曹雪芹名“沾”的唯一实物证明。[19]所以曹雪芹和“明月清风”这个词头本有直接而密切的关系，虽然这里并看不出任何反清复明的意思。但我因此而引起一个极大胆的妄说，姑著于下。

二、关于曹雪芹的“汉族认同感”

我想曹家虽然是从龙入关，并属于正白旗，但到了曹雪芹这一代，由于屡经政治风波，家业消亡，未尝不感到“奴才”（族人对皇帝自称“奴才”）之难做。敦诚《寄怀曹雪芹》诗有云：

> 少陵昔赠曹将军，曾曰魏武之子孙。君又无乃将军后，于今环堵蓬蒿屯。扬州旧梦久已绝，且著临邛犊鼻裈。

这首诗红学家考证争辩甚多。我现在只想用这开首几句说明一个问题，即曹雪芹已十分明确地意识到他自己本是汉人。而他又生值清代文字狱最深刻的时代，眼看到许多汉族文士惨遭压迫的情形，内心未尝不会引起一些激动。这种激动自然不会达到“反清复明”的程度，但偶尔对满清朝廷加以讥刺则完全是可能的。曹雪芹因家恨而逐渐发展出一种“民族的认同感”，在我看来，是很顺理成章的心理过程。许多现代的红学家因拘于曹雪芹是旗人的事实，从来不肯往这一方面想。好像以为曹家这一系早已数典忘祖，而曹雪芹自己也必然是站在清廷一边的。事实上以曹雪芹之敏锐，他不至于对当时文字狱所表现的满汉冲突毫无感应。然而今天的红学家宁可强调曹雪芹的反封建意识，强调曹雪芹是贵族阶级的叛徒，却不愿设想曹雪芹

固有可能发展某种程度的反满的意识。其实反封建、叛阶级是我们今天的观念。这些观念对于曹雪芹而言,远不及反满和同情汉族来得具体而真实。《红楼梦》中有许多控诉当时上层社会的话,这是不争的事实。这些所谓"反封建"或"叛阶级"的思想应该是作者目睹自己贵族大家中种种黑暗和险恶而发生的。但是《红楼梦》也确实有些可疑的字句,如"大明角灯"及芳官改名耶律雄奴(匈奴)的故事,未尝不可解释为对清廷的讥刺。自传派红学家遇到这种地方便有些含糊支吾,无所措手足。他们也知道这些字句可疑,但又不愿说雪芹反满,因此只好不了了之。[20]我不明白,为什么要说曹雪芹有勇气反封建、叛阶级,而独不承认他有勇气叛满归汉?

如果我们承认曹雪芹可能具有某种程度的反满意识,则红学研究中所遇到的有些困难也许可以因此避免了。如永忠的延芬室集稿本中有吊雪芹三首诗。上面有瑶华(即弘旿)的眉批云:

> 此三章诗极妙。第《红楼梦》非传世小说,余闻之久矣,而终不欲见,恐其中有碍语也。[21]

瑶华的批语也是考证派红学家争论不决的问题之一。大体上说来,有两种意见:一是以"碍语"为绮语[22],一是以"碍语"为"谤书",是政治上有"关碍"的话。[23]我倾向于"谤书"的说法,但并不赞成"谤书"是所谓对封建社会或专制统治的讥评和讽刺。这是今天所谓"有政治理论水平"的红学家的感觉,以弘旿的理论"水平"来说,曹雪芹纵使是有意识地"反封建"、"叛阶级",他也未必看得懂。吴恩裕曾以"文字狱"为说。其实乾隆一朝的文字狱基本上是汉人反清问题。所以我觉得弘旿所说的"碍语"正不妨解为《红楼梦》中有讥刺清廷的话头。更有意义的是最后发现的所谓"靖本"《红楼梦》第十

八回有一段长批。全文如下：

> 孙策以天下为三分，众才一旅；项籍用江东之子弟，人唯八千。遂乃分裂山河，宰割天下。岂有百岁义师，一朝卷甲，芟夷斩伐，如草木焉！江淮无崖岸之阻，亭壁无藩篱之固。头会箕敛者，合从缔交；锄耰棘矜者，因利乘便。将非江表王气，终于三百年乎！是知并吞六合，不免轵(轵)道之灾；混一车书，无救平阳之祸。呜呼，山岳崩颓，既履危亡之运；春秋迭代，不免去故之悲。天意人事，可以凄沧(怆)伤心者矣！大族之败，必不致如此之速；特以子孙不肖，招接匪类，不知创业之艰难。当知瞬息荣华，暂时欢乐，无异于烈火烹油，鲜花著锦，岂得久乎？戊子孟夏，读虞(庾)子山文集，因将数语系此。后世子孙，其毋慢忽之！

周汝昌说得很对，如果只是一家一族之事，就不会引录像庾信《哀江南赋》序文中的那样的话了。所以此批(以及还有一些类似的)还是很值得注意的。[24]但周君所持“封建阶级没落”和“皇室争位”之说，在此并不相应。其困难与吴恩裕之解“碍语”相同。所可惜者，靖本中其他类似的评语，周汝昌没有整理发表，否则我们对这一长批的意义必能有更深入的了解。

据我的看法，批者引庾子山《哀江南赋序》，序有“将非江表王气，终于三百年乎”之语，并深致其感慨，应该是指朝代兴亡而言的。如所测不误，则这段批语就很可能暗示明亡和清兴。批语所云：“大族之败，必不致如此之速；特以子孙不肖，招接匪类，不知创业之艰难。”合起来读，很可以附会明代的终结。至于批语下截，说：“当知瞬息荣华，暂时欢乐，无异于烈火烹油，鲜花著锦，岂得久乎？”则也可以解释为对满清未来命运的一种判断或警告，至于出于善意，抑或恶

意,那就无法确定了。此批写于戊子,即乾隆三十三年(公元1768),距雪芹之死才五六年(壬午,1762或癸未,1763)。照年代看,此批应出畸笏之手。[25]无论畸笏和脂砚是一是二(此点红学家意见不同),总之批者是和曹雪芹在思想上颇有契合之处的一个人。因此,这个长批也可以加强我们对于曹雪芹具有某种反满意识的猜想。

但是说《红楼梦》中偶有讥刺清廷的痕迹,却并不等于回到"索隐"的"反清复明"理论。"反清"或"刺清"在《红楼梦》中只是作为偶然的插曲而存在,它绝不是《红楼梦》的主题曲。《红楼梦》第一回说所记为作者"亲睹亲闻的这几个女子",又说"亦不过实录其事"。索隐派如果坚持《红楼梦》是"反清复明"的血泪史,那就必须要把《红楼梦》的全部或至少一大部分加以"实录"化。换句话说,他们必须另编一部晚明抗清史来配合《红楼梦》的整个故事的发展。这部历史纵不能与《红楼梦》吻合无间,至少也应该是大体无讹。这并不是我们特别对"索隐派"苛求,而是"索隐派"的基本假设非如此即不得谓之证实。在这一点上,"索隐派"的处境比"自传说"还要困难。因为"自传说"只牵涉到曹家一姓的兴衰史。一家一姓的史料容易散失,证实较难。尽管如此,周汝昌的《新证》已可谓做到差强人意的地步,虽然"自传说"的内在矛盾也不免因此而暴露。而"索隐派"的题目则来得至大无外。它涉及17世纪全部汉族的被征服史。我们今天虽不能说对晚明时代汉人抗清的事实知道得巨细无遗,但重大的事件和人物总是有文献可征的。"索隐派"至少也该有一部像周汝昌《新证》这样的论著,才能和"自传说"分庭抗礼。否则在数十万言的大书中找出几十条"索隐"是不能证明什么问题的。钱静方说得好:"此说旁征曲引,似亦可通,不可谓非读书得间。所病者举一漏百,寥寥钗、黛数人外,若者为某,无从确指。"[26]所以,我认为,与其误认"反清复明"为《红楼梦》的主题曲,并因此而不得不剥夺曹雪芹的著

作权,倒不如假定曹雪芹在穷途潦倒之余逐渐发展了一种汉族认同感,故在《红楼梦》中偶尔留下了一些讥刺清廷的痕迹。但是这个假定究竟能否得到证实,那就要由未来的研究和新资料发现的情况来决定了。

附 注

本节写成以后,我才看到吴恩裕的《曹雪芹的故事》(中华书局,上海,1962)。这本小书是用小说体裁写的,但想象的部分都多少有文献上的根据。吴恩裕先生在这本书中也承认曹雪芹有反满的思想倾向。他说:"我又深信他深恶痛绝专制统治,特别是'异族'的统治。在《红楼梦》和脂批中肯定是有这种隐微的流露的。但是这既不是否定阶级关系,也不能和蔡元培所谓'作者持民族主义甚笃'的看法相提并论。"(《小序》页4)我很高兴吴先生在这个问题上已先我而发。他的基本论点都是我可以接受的。

1974年5月12日补记

注 释

[1] 见《〈红楼梦〉新解》,页175—176。
[2] 见《十种》,页147。
[3] 见陈援庵给胡适的信,《胡适文存》,第四集,页187。
[4] 《新解》,页167—168。
[5] 见《十种》,页164。
[6] 同上,页161。
[7] 见《〈红楼梦〉卷》,第一册,页114—115。

[8] 见《〈红楼梦〉新证》,页567。

[9] 《〈红楼梦〉卷》,第一册,页112。

[10] 同上,页160。

[11] 见《〈红楼梦〉研究》,页1,又186—193。

[12] 见《新证》,页443—444。

[13] "《后〈红楼梦〉》书后",《〈红楼梦〉卷》,第一册,页113—116。

[14] 《新证》,页438。

[15] 《新解》,页140。

[16] 见《新解》,页9—174,及210—211。

[17] 见《新解》页163及"近年的红学述评"商榷,页18。

[18] 见"影印脂砚斋重评《石头记》十六回后记",注18,页332;并可参看正文页314—317。

[19] 见周汝昌"《红楼梦》及曹雪芹有关文物一束",《文物》,1973年第2期,页25—26。

[20] 最明显的如吴恩裕对于"大明角灯"的问题的态度,见《有关曹雪芹十种》,页126及157—158,俞平伯对"耶律雄奴"问题的持疑,见《〈红楼梦〉研究》,页93—94。

[21] 见《〈红楼梦〉卷》,第一册,页10。

[22] 见周汝昌,《新证》,页454—455。

[23] 见吴恩裕,《十种》,页38—40。

[24] 均见周汝昌,前引文,《文物》,1973,第2期,页24。

[25] 见周汝昌,《新证》,页541—547。

[26] 《〈红楼梦〉考》,见《〈红楼梦〉卷》,第一册,页326。

曹雪芹的“汉族认同感”补论

在《关于〈红楼梦〉的作者和思想问题》中，我曾提出曹雪芹具有“汉族认同感”的可能性。该文发表后曾引起若干读者的疑问，这种疑问自然是合理的。在我们一般的印象中，曹家既出身内务府包衣，则曹雪芹早已是彻底满化的汉人，他似乎不可能发展任何汉族的认同意识。事实上，这样的理解是非常机械的，完全忽略了满人入关以后，100 多年间满人汉化的历史发展。

满人，尤其是宗室子弟的汉化几乎与清王朝的建立同时开始。顺治九年(1652)八旗始各设宗学，已是满汉同时讲授，但顺治十一年六月便已谕宗人府，令宗室子弟永停习汉字诸书，并说：“朕思习汉书、入汉俗，渐忘我满洲旧制。”及十八年“遗诏”罪已复以“渐习汉俗，于淳朴旧制，日有更张”为言。下逮曹雪芹之世，满人汉化之风已到了不可遏止的境地。乾隆二十年(1755)胡中藻和满人鄂昌互相唱和所引发的一大文字狱结案之后，乾隆帝下诏说：

> 满洲本性朴实，不务虚名，即欲通晓汉文，不过于学习清语技艺之暇，略为留心而已。近日满洲熏染汉习，每思以文墨见长，并有与汉人较论同年行辈往来者，殊属恶习……此等习气不

可不痛加惩治。嗣后八旗满洲须以清语骑射为务……如有与汉人互相唱和,较论同年行辈往来者,一经发觉,决不宽贷。著通行晓谕院部八旗知之。

可见乾隆时代的文字狱已不单纯地限于汉人反满,而扩大及于满人(如鄂昌)与汉人(如胡中藻)之间的诗文往复。周汝昌在这一点上有很敏锐的观察,他说:

按乾隆文字狱,世皆言之,以治清史者无不道及也。然文字狱者,应专指著史撰文或触"夷夏"之忌,或谤朝政之非,所谓"悖逆"者耳。此等常兴大狱,瓜蔓株连,常累师友,戮及枯骨,宜谓之文字狱。至乾隆最恶满人沾染汉习,诗酒寓托,牢骚不平,是为又一范围,史家每每混称,不加阐释,则失治史之职矣。八旗满洲,以诗酒为"不肖"之行径,敢以此自鸣自高者,必遭罪谴。必明此义,然后知曹雪芹及其交游朋辈如敦敏、敦诚、张宜泉等,皆以诗酒为命,自今视之,毋乃无聊,而在当时,则又自有其历史意义。[1]

曹雪芹的"汉族认同感"即在此种诗文唱和的过程中逐渐发展出来的。周汝昌所提到的二敦兄弟和张宜泉三个人正给曹雪芹的思想来源提供了一条极重要的线索。"不知其人视其友",我们不妨试加阐释。

敦氏兄弟是宗室子弟,自然谈不上有什么"汉族认同感"。但由于他们的汉化已深,他们也并不感觉自己是"异类"。相反地,从他们的诗文来看,他们似乎已不知不觉地置身于中国历史文化的传统大流之中。这自然和清廷所一贯推行的"用夏变夷"的文化政策有关。

唯清廷的用意是借中国的往史来证明其异族统治的合法性,而敦氏兄弟之流则往往于论史咏史之际寄托他们当时的愤慨与感触。这是两个方向完全相反的汉化发展。

我在《敦敏、敦诚与曹雪芹的文字因缘》中,已指出二敦特别同情历史上失败的英雄。我并且进一步说明,这种同情主要是起于他们对其先祖阿济格的遭遇感到深切的不平。然而问题尚不如此单纯,二敦兄弟由于受了祖宗的连累,虽隶属宗室,而政治上始终失意。长期的失意使他们对本朝也多少怀有不满之感,因而有意无意之中流露于字里行间,敦敏的《懋斋诗抄》中有《读史》四首,分咏宋武帝、齐高帝、梁武帝和陈武帝,前两首讥骂篡弑之事,后两首则讽刺帝王佞佛败事。倘持与顺治、雍正两朝事迹作对照,亦未尝不使人生古典今情之感。敦诚在《鷦鷯庵笔麈》[2]中特别称赞这几首诗"意调双美",尤堪注目。

敦诚的《四松堂集》中借咏史发抒感慨之作更多。最可怪的是他一再对明代特致其惋惜之意。集中如《偶阅宏光南朝事迹为赋四绝》、《咏明人四首》、《过建文墓》、《过十三陵》[3]都是显证。其《咏明人四首》中有"故主飘零故国更"、"旧君新诏太无情"等句,绝非当时汉族文士所敢着笔的。事实上,也只有宗室子弟才敢写得这样的露骨,因为他们毕竟没有反满的嫌疑。敦诚又有《射腹谣和嵩山戏作》一首诗,甚有风趣,其诗如下:

猪王儿赤槽上颈,鬼叫华林猪继统,末年偷得李家儿,却返宫人延刘种。长宁子孙无孑遗,龙颡在侧竟不疑;新安市狗一声吠,龙颡窥伺猪王棋。苍梧早是几上肉,何在援弓射袒腹。弑君熟手王敬则,更有国华与世族。昱也、准也莫怨嗟,官昔曾取司马家。[4]

所咏亦南朝宋齐间篡弑之事：猪王指宋湘东王刘彧，乃前废帝（刘子业）之叔。前废帝以彧体肥，呼之为猪王，以木槽盛饭并杂食，使以口就槽食，后来湘东王卒自取帝位，即宋明帝。这就是诗中所说的“猪继统”。“援弓射袒腹”则指宋后废帝（刘昱）尝画萧道成腹作箭垛，引满将射之事。后废帝又曾夜至新安寺偷狗，就昙道人烹食，醉还遇弑，故诗云：“新安市（按：“市”当是“寺”字之误）狗一声吠，龙颡窥伺猪王棋。”盖萧道成早已觊觎在旁也。结云：“昱也、准也莫怨嗟，官昔曾取司马家”更是篡弑史上最有名的故事之一。宋顺帝（刘准）禅位于萧鸾时，逃入宫内。王敬则将舆入宫，启譬令出。顺帝谓敬则曰：“欲见杀乎？”答曰：“出居别宫耳。官昔取司马家亦如此。”

令人注目的是，这首诗和敦敏的读史四首一样，也是专讲南朝篡弑之事。用南朝史事入诗，其风沿袭已久，至少宋代已然。清初诗人运用南朝故实者则往往借以隐喻当时的政治事态，吴梅村尤为突出（如“南来处仲无他志，北上深源有重名”之类）。因此我颇疑心二敦兄弟受到这种影响，咏史也别有所指，不是单纯地在那里发思古之幽情。

二敦既“牢骚愤激”[5]，看不入目本朝政争之黑暗，因转而对明代有所惋惜，不直其满族先世之所为。这是很容易了解的所谓“子干父蛊”的心理。东晋时王导尝言司马懿父子创业及逼弑魏高贵乡公事于明帝前，帝闻之覆面着床，曰：“若如公言，祚安得长？”敦诚诗中“官昔曾取司马家”之句便透露了这种心理。敦诚的《偶阅宏光南朝事迹为赋四绝》尤其值得玩味。诗云：

狗尾貂蝉殿陛纷，南朝旧事不堪云；怀宁法曲君王宴，博得维扬阁部坟。

区区四镇自戈矛，天下江山入帝州；聊壮残军余一叱，阵前只有靖南侯。

大江天堑据长流，元日笙歌金殿头；犹有梨园佳者叹，未应天子又无愁。

高烧椽烛春难晓，细写吴绫夜未央，莫更远寻江令宅，祖堂寺里又斜阳。

这四首诗是敦诚的得意之笔，所以他在《鹪鹩庵笔麈》中也特别提及，并说他的友人汪易堂（名苍霖，浙江钱塘人）谓其“不减王阮亭（士祯）”。

我在《关于〈红楼梦〉的作者和思想问题》中曾推测“靖本”《红楼梦》第十八回引庾子山《哀江南赋序》一条批语似在暗示明代的终结，我又说，批语下截可以解释为对清廷未来命运的一种判断或警告。至于究出善意或恶意，则不易遽断，如果我们把这一条批语和敦诚的咏宏光朝四绝联系起来看，则此批极可能出自敦诚之手。我在写前文时，尚误从流行的说法，以为《红楼梦》中的批语都是脂砚斋或畸笏叟写的。现在我已找出批语中杂有二敦笔墨的痕迹（详见《敦敏、敦诚与曹雪芹的文字因缘》），我愿意借此机会修正以前的看法。敦诚当然谈不上“反满”，他对明代之亡所寄予的同情却很可能激动曹雪芹的“汉族认同感”也。

在曹雪芹的朋友之中，宗室子弟如二敦固然不可能“反满”，出身汉族的旗人如张宜泉则千真万确地是一个“叛满归汉”的典型分子。这一点早已由周汝昌点破。周氏推断张宜泉的前世可能也是内务府包衣旗籍，其祖先或尝有难言之痛。因此到了他这一代已是潦倒抑塞，和曹雪芹的心境极为相似。周氏对张宜泉的政治思想所做的分析，值得特别地加以介绍。他说：

张宜泉的诗集子最前部分是很多排律、试帖诗,这种诗是练习应考科举用的,并无内容,只要堆砌典故,考究技巧,就是佳作,当中和结尾可都不要忘了“颂圣”!这绝无例外。因此有人说张宜泉这种诗也就是“和其声以鸣国家之盛的”。可是事实殊不尽然。在“东郊春草色”篇中,说:

日彩浮难定,烟华散不穷。……

几度临青道,凝眸血染空!

这后十字是结句(这里应该“颂圣”)——真是令人不胜骇异了!再有:

锦瑟离宫曲,膻笳出塞声。

——惊秋诗二十韵

同声相与应,殊类故难参。

——萧然万籁含虚清

莫厌飞觞乐,于今不是唐。

——结花多映竹

亭治非秦苑,山河讵汉家。

——闲兴四首·其四

这简直奇怪到极点了!这些句子,分明是讽怨当时满洲贵族的统治的,在乾隆时候,这样的话,不要说屡屡出现于一本诗集子里,只要有一于此,就足以杀身灭族了!——即使曾兴文字大狱的那些例子也都只是些隐语暗喻,还没有见过这样显露激烈的!

他的诗里还有很多值得研究的地方,这里不能细论。只举较明白的,如《读史有感》写道:

拍手高歌叹古今,闲披青史最惊心!

> 阿房宫尽绮罗色，铜雀台空弦管音。
> 韩信兴刘无剩骨，郭开亡赵有余金；
> 谁似尼山功烈永，残篇断简尚堪寻。
>
> 这完全是对当时政治的讥评。……结合上面所举的那些令人骇异的句例而看，张宜泉的思想具体内容，大有可以探讨之余地。
>
> 所以，这位朋友也是一个具有叛逆性格、反抗思想的人物。这方面，成为他和雪芹之间的友情基础，因而也就帮助我们更深刻地了解雪芹的性格思想。[6]

周汝昌最反对《红楼梦》具有反满背景之说。但客观的证据摆在面前，使他也不能不承认张宜泉《春柳堂诗稿》中所表现的反满意识，其激烈显豁的程度尚在当时引起文字大狱的作品之上。周汝昌最近更补充道：

> 春柳堂诗稿，中多令人骇愕之触忌语，亦当时文字狱之漏网者。即“闲兴”之作中亦时有“往事既成秦鹿失，浮名应付楚弓遗”等可异之句。[7]

其实张宜泉之所以能漏网，主还是因为他隶属旗籍，不在清廷耳目侦察的范围之内。否则必无幸理。但周汝昌多少还蔽于成见，因此他不曾更进一步从张宜泉的“叛满归汉”去推测曹雪芹的“汉族认同感”。

据我所考见，《春柳堂诗稿》中尚有一首诗更具有文字狱的资格，而为周汝昌所未及征引者，即《游太阳宫有感》。诗云：

庙破非今日,萧条已有年。当沾临照普,得仰大明悬。羲驭空梁上,乌轮落构前。闻修云集毕(原注:云集观盖于太阳宫前,闻自修此观之后,太阳宫香火渐及萧条),炉火减从先。

从全篇诗旨,尤其是"得仰大明悬"这一触目惊心之句来看,此诗绝无疑问是"吊明之失"。此诗之末有"大处落墨,语妙天成"八字评语。咏太阳而曰:"得仰大明悬",真可当"语妙天成"而不愧。以此句和徐述夔"大明天子重相见"及"明朝期振翮,一举去清都"等语相较,实在毫不见逊色。有着张宜泉这样一位诗文往复的朋友,曹雪芹的"汉族认同感"便来得毫不突然了。

我以前讨论曹雪芹的"汉族认同"问题,曾提到《红楼梦》旧抄本中"大明角灯"和"耶律雄奴"两个可疑之点。当时以为这两件事早为治红学者所熟知,故语焉不详。不料批评该文的人竟完全误会了我的意思,这里有再加申说的必要。

清代内廷于新春悬明角灯,俱名庆成灯,同时明角灯也就是羊角灯。这自然不成问题。认为"挑着大明角灯"一语并无深意的人总要辩说"明角"二字应属读,"大明"二字不应属读。大者相对于小而言也。[8]但问题是在于"大明"两字连书在乾隆朝是最犯忌讳的,曹雪芹何不径写为"大庆成灯"或"大羊角灯",而偏偏用"大明角灯"这样的字眼呢?我敢断言,如果《红楼梦》不幸而招来文字狱,则上述的辩解是绝不足以获得清廷的宽恕的。文字狱的特色正在于用咬文嚼字的方式来罗织入罪,谁来同你讲"大明角灯"四个字究竟是怎么"属读"的?而且"大明"两字如果毫无问题,何以百二十回本竟改此句作"挑着角灯"而单单把"大明"给删掉了?现在我们读到张宜泉"得仰大明悬"之诗,则曹雪芹之用"大明角灯"一词更显见是有深意的。不但如此,甚至像潘重规所指出的"除明明德以外无书"这样的怪话

也值得我们平心静气地重新考虑一番了。

至于“耶律雄奴(匈奴)”的问题,我们必须知道当时凡是涉及“夷”“狄”之类历史上少数民族的字眼都是犯禁的。陈垣的《旧五代史发覆》一书已足以充分说明这一点。也许有人以为《红楼梦》中讲匈奴的那一段文字是在于歌颂朝廷。可是我们还得记住《红楼梦》一书是并无朝代可寻的,书中把北京改成长安,虽说是文人积习,但长安毕竟是汉、唐的首都。如果我们再读一读张宜泉的“羶笳出塞声”、“殊类故难参”、“于今不是唐”、“山河讵汉家”等句,则曹雪芹这一节涉笔成趣的文字似乎恰恰是以嬉笑怒骂的态度来讥刺异族的。

最近周汝昌又考出,《红楼梦》第七十八回用力写明衡(恒)王及林四娘死难之事,其真正的背景是抗清而不是打流寇。陈维崧、王士祯、蒲松龄诸家记林四娘事皆纯写其亡国之痛、易代之感。周汝昌很谨慎地说道:

> 曹雪芹于小说第七十八回忽以特笔写及此事,是否无所为而为之?尚待深入研究。[9]

这确不失为考证学家“实事求是”的态度。

曹雪芹虽出身内务府包衣旗籍,但就他个人的遭际而言,他早已“家业消亡”,从满洲统治阶层中游离分化出来了。在他的交游圈子中既有不满现实的二敦兄弟,又有“叛满归汉”的张宜泉。他之所以能发展出某种程度的“汉族认同感”是丝毫不必奇怪的。清代中叶以后,不但包衣“奴才”的后裔如曹雪芹者曾有这种思想上和情感上的突变,甚至道地的满洲作者之中也不乏“叛族”之士。乾隆时的和邦额即是一例。蒋瑞藻的《小说考证》中有“夜谈随录”一条云:

> 乾隆间,有满洲县令和邦额者,著《夜谈随录》一书,皆鬼怪不经之事,效《聊斋志异》之辙。文笔粗犷,殊不及也。然记陆生楠之狱,颇持直笔,无所隐讳,亦难能矣!出彼族之手,尤不易得。《啸亭杂录》云:"和邦额此条直为悖逆之词,指斥不法,乃敢公然行世,初无论劾者,可谓侥幸之至。"又云:"其记与狐为友者云:'与若辈为友,终为所害。'用意荒谬。"礼亲王著书安得不云尔?抑人之度量相越,何其远也![10]

陆生楠是广西人,工部主事,因著《通鉴论》论及封建、建储、兵制、人主诸端,触雍正之怒,于 1772 年被诛,"与狐为友"之"狐"字即谐"胡"字之音。可见和邦额"子干父蛊"的心理比二敦兄弟更要强烈,公然自谴本族起来了。和邦额能够"叛族",曹雪芹难道竟不能"归汉"吗?

我的基本看法和以前仍差不多,我并不认为《红楼梦》是"反清复明"的政治小说,我从前假定"曹雪芹在穷途潦倒之余逐渐发展了一种汉族认同感,故在《红楼梦》中偶尔留下一些讥刺满清的痕迹"。根据我目前所掌握的资料来看,这个假定至少可以说是已得到了初步的证实。

1977 年 8 月 27 日凌晨,时正寄居耶鲁大学戴文博学院

注　释

[1] 见《〈红楼梦〉新证》,新版,页 715—716。

[2] 《四松堂集》卷五。

[3] 同上,均见卷一。

[4] 见吴恩裕《有关曹雪芹十种》附录《四松堂集外诗辑》,页180—181。

[5] 周汝昌语,见《曹雪芹》,页103。

[6] 《曹雪芹》,页168—170。

[7] 新版《〈红楼梦〉新证》,页738。

[8] 赵信卿于1960年7月10日致吴恩裕的信中即已如此说,见《有关曹雪芹十种》页157—158。

[9] 《〈红楼梦〉新证》,新版,页231。

曹雪芹的反传统思想

曹雪芹并不是一位思想家,但《红楼梦》一书在思想史上却具有特殊的意义。

近几十年来,讨论《红楼梦》的思想的文字很多,一般地说,大家都肯定它是反"封建"、反儒家的。其中也有人认为《红楼梦》不迟不早地出现在18世纪,正好说明它是对崩溃前夕的"封建"社会的一种全面批判。这些说法并不是没有根据,但不免失之过于宽泛和抽象,无法使我们把捉到曹雪芹的思想的具体情况。本文企图从曹雪芹的社会背景和思想来源两方面来发掘他的反传统的本质。

近代红学研究的主要成就是使我们基本上弄清楚了曹雪芹的家世。我们现在确知曹家虽原为汉族,但早已投靠满洲人,入关以后并隶属内务府正白旗。换句话说,曹家在文化上已是满人而不是汉人了。满族征服全国以后,汉化日益加深,逐渐发展出一种满汉混合型的文化。这个混合型文化的最显著的特色之一便是用早已过时的汉族礼法来缘饰流行于满族间的那种等级森严的社会制度。其结果则是使满人的上层社会(包括宗室和八旗贵族)走向高度的礼教化。所以一般地说,八旗世家之遵守礼法实远在同时代的汉族高门之上。曹雪芹便出生在这样一个"诗礼簪缨"的贵族家庭中。

不少研究《红楼梦》的人倾向于把贾府当作当时中国上层社会的一种典型来看待。这似乎不很妥当。其实像贾、史、王、薛这种累世同居的大家族只有在八旗世家中才有典型的意义，在汉人上层社会中恐怕反而是例外。这个问题尚有待于史学家深入研究。这里只能略举清初至中叶的两三条当时人的观察来代替详细的论证。顾炎武《日知录》卷十七“分居”条征引了很多条古代“别财异居”的例子，并加按语：

乃今之江南犹多此俗，人家儿子娶妇，辄求分异。而老成之士有谓二女同居，易生嫌竞；式好之道莫如分爨者，岂君子之言与？

又引应劭《风俗通》：“凡兄弟同居，上也；通有无，次也；让，其下耳。”并加以评语曰：

岂非中庸之行而今人以为难能者哉！

又旧题《何义门批校精抄本日知录》此条有眉批云：

每见同居者多争竞，视若雠仇，而各爨者互相存恤，不失亲亲，何也？……总之，昔人分产则不成其为人伦；而今日惟分产犹或稍全其人伦也。[1]

批者是否何焯无关紧要，总之，是清中叶前后人的见解。由此可知清初以来汉人士大夫社会上早已不能“同居共财”了。

章学诚《文史通义》内篇“同居”条说：

> 九世同居,前人以为美谈……时势殊异……同居亦有不可终合之势;与其慕虚名而处实患,则莫如师其意而不袭其迹矣。……自私自利,天真易漓,中人而下,往往不免;则顾家庭之敦孝友,莫如择人世之易惕而难忘者,君子以为合则不如分也。

章氏(1738—1801)与曹雪芹同时而稍晚,他已明白地主张"合不如分",这更足以反映《红楼梦》成书时代汉人上层社会的一般风气了。

大族累世同居必须靠一套严格的礼法来维持秩序,但其结果则往往流于繁琐铺张,即成过礼,清代八旗上层社会便恰好是如此。相反地,汉人士大夫因为趋向分居,礼法日疏,遂成不及礼。萧奭《永宪录》卷二下雍正元年冬十一月"祁尔萨条奏喜丧仪制以杜奢侈"条,有一条款云:

> 满洲、蒙古遇有丧事,亲友馈粥茶吊慰,风俗日下,至有多□猪羊,大设盛馔送饭者,竞相效法,过于奢靡,无所止极。……礼言:不饮酒、不食肉、不宿内,为居丧之实。近汉人居父母丧,才□□即变易服色以更宴会。饮酒止磁其杯,食肉止木其箸,宿□器皿忌娘以为服丧云尔。此官礼者见之而蹴然也。

此文末句有损夺,但大意尚可测知,足见满汉上层社会居丧,一过礼,一不及礼,适成显明的对照,这里所说汉人情况全无夸张。吴敬梓(1701—1754)便给我们提供了一个最生动的例证。《儒林外史》第四回记举人范进在汤知县处吃酒席,因丁母忧遵制,不肯用银镶杯箸。汤知县发觉后,忙叫换来一个瓷杯,一双象牙箸来。范进还是不肯举动。最后又换了一双白竹筷子来,范进才下箸。知县见他

居丧如此尽礼,又怕他不用荤酒。但后来看见他在燕窝碗里拣了一个大虾圆子送在嘴里,方才放心。这一篇绝妙的讽刺文字岂不和《永宪录》所言“饮酒止磁其杯,食肉止木其箸”完全符合吗?

八旗世家的礼法最集中地表现在丧祭两方面。以下我们将证明《红楼梦》中所写的丧礼与祭礼都是流行于八旗社会的制度。19世纪中叶福格撰《听雨丛谈》十二卷多记八旗风俗礼制,颇翔实可信。卷七“助哭”条云:

> 八旗丧礼:属纩、成殓、举殡,则男妇擗踊咸哭。朝晡夕三祭,亦男女咸哭。男客至,客哭则孝子亦哭,不哭则否;女客至,妇人如之。直省丧礼:受吊日,主宾皆不举哀,祭堂寂然;殡日亦俯首,前导惟鼓乐之声而已。

福格分别八旗丧礼和直隶省之不同,也就是北京城内和外地之不同,这都是作者亲见之事,故最可信(下文尚提到广东哭丧的特色,也是因为作者幼时在粤之故)。《红楼梦》第十四回写凤姐在会芳园登仙阁哭灵,有一段说:

> 凤姐吩咐得一声:“供茶烧纸。”只听一棒锣鸣,诸乐齐奏。早有人端过一张大圆椅来,放在灵前,凤姐坐了放声大哭。于是里外男女上下,见凤姐出声,都忙忙接声嚎哭。

这明明是形容“男妇擗踊咸哭”的八旗哭丧法,毫可无疑。《听雨丛谈》卷十一“丹旐”条云:

> 八旗有丧之家,于门外建设丹旐,长及寻丈。贵者用织金朱

锦为之,下者亦用朱缯朱帛为之,饰以缥锦。

这种“丹旐”也在《红楼梦》中找得到痕迹。第十三回记秦可卿停灵时也说:

会芳园临街大门洞开,旋在两边起了鼓乐厅,两班青衣按时奏乐,一对对执事摆的刀斩斧齐。更有两面朱红销金大字牌对竖在门外,上面大书“防护内廷紫禁道御前侍卫龙禁尉”。

曹雪芹为了表现贾府的丧礼的过情,所以特加渲染(甲戌本“两面”且作“四面”,更可见作者原意)。这两面“朱红销金”的大牌即是“织金朱锦”的“丹旐”的变相,一望可知。

《听雨丛谈》卷十一“专道”条云:

京师最重丧礼,庶人丧辆皆得专道而行。途遇王公贵官之舆马弗避。贵官或停舆候过,或避于甬路之下旁驱。

按京师丧舆或舁夫八十人、六十四人、四十八人、三十二人、十六人,各视其位及称家之有无也。

又京师有丧之家,殡期前一夕举家不寐,谓之伴宿,俗称坐夜,即古人终夜燎之礼也。

此条共记三事均见于《红楼梦》。第十五回可卿出殡,北静王前来路奠之后,贾赦、贾珍等一齐上来请他回舆,北静王说:“小王虽上叨天恩,虚邀郡袭,岂可越仙辆而进也。”一直到殡过后,他才回舆,这是“专道”之显证。

第十四回记送殡前夕至次日清晨情形,说:

> 这日伴宿之夕……一夜中灯明火彩，客送官迎，那百般热闹自不用说的。至天明，吉时已到，一般六十四名青衣请灵。

这里不但明用"伴宿"的专名，而且舁夫六十四人，亦与福格所记吻合。可卿在贾府辈分最低，但仍用第二等殡礼，所以就"位"而言已大为逾礼。曹雪芹不写"八十人"，即可见他下笔极有分寸，虽暴其短而不流于过度的夸张，并且忠实地保存了八旗礼制的真相。其写实手段之高妙，于此可见一斑。

关于祭祀之礼，《听雨丛谈》卷六"以西为上"条云：

> 八旗祭祀，位设于西。盖古人神道向右之义。胜国洪武初，司业宋濂上孔子庙堂议曰：古者主人西向，几筵在西也。汉章帝幸鲁祠孔子，帝西向再拜。……按此说，八旗以西为上之礼，实合于古矣。

《红楼梦》第五十三回"宁国府除夕祭宗祠"，特借宝琴新来的眼睛，细细留神打量，以点出宗祠原来是在宁府西边另一个院子。这已说明是"以西为上"的八旗礼制了。但作者的精密尚远有过于此者。请看下面这个特写镜头：

> 每贾敬捧菜至，传与贾蓉，贾蓉便传与他妻子，又传与凤姐，尤氏诸人；直传至供桌前，方传与王夫人，王夫人传与贾母，贾母方捧放在桌上。邢夫人在供桌之西，东向立，同贾母供放。

独写邢夫人在供桌之西，东向立，即说明其余诸人都是西向；供

桌在西边,邢夫人只有站在供桌的对面才能帮贾母供放祭品。这种笔法显从《史记·项羽本纪》写鸿门宴座次变化出来。难怪“有正本”此回脂批要说“除夕祭宗祠……是一篇绝大典制文字”了。我们可以毫不夸张地说,纵使《红楼梦》作者的姓名不幸而永远失传,但凭其中所写的丧祭二礼,我们也可以考出此书必出于清代八旗世家子弟之手。[2]

《红楼梦》所写的是八旗世家的生活,但作者因为有所顾忌,始终不肯泄露得太分明。但另一方面,作者又不肯完全埋没其真实的背景,因此在关键之处往往暗加指点,上述丧祭二礼便是铁证,我们不妨再举两个有趣的例子。第十一回写凤姐在天香楼看戏,有一句说:

> 凤姐……款步提衣上了楼来。

俞平伯所藏嘉庆甲子(1804)百二十回刻本上有一些嘉道年间的人的评语。在这一句下批道:

> 上楼提衣是旗装。[3]

此批与后来索隐派反满之说不相干,完全是读者细心悟得的。第五十四回凤姐嘱咐宝玉:

> 宝玉别喝冷酒,仔细手颤,明儿写不得字,拉不得弓。

八旗入关以后渐弃旧俗,满语和骑射日益荒废,康、雍、乾三朝屡次下谕要八旗子弟熟习弓马,并规定必须能马步箭才准作文考试[4]。所以这一句似乎漫不经意的话,其实是作者有意指出宝玉是八旗世

家子弟。曹雪芹只轻轻地用了“提衣”、“拉弓”四个字,就把凤姐和宝玉的真实背景和盘托出了,清初考证大师阎若璩曾说:

古人之事应无不可考者,纵无正文,亦隐在书缝中,要须细心人一搜出耳。(见《潜邱札记》卷六)

话是说得过于乐观了一点,但大体上不失为经验之谈。《红楼梦》有些地方恰好可以印证他的说法。

以上所论足以说明《红楼梦》所暴露的绝不是18世纪中国上层社会的一般情况,而是特别流行于八旗世家之间的礼法或礼教。必须确切地把握到这一层,曹雪芹的反传统思想的特质才能获得进一步的澄清。

《红楼梦》中到处都透露着世家的礼法,这一点脂批也往往从旁加以戳破。下面是若干比较突出的例子,甲戌本第三回脂批:

此不过略叙荣府家常之礼数,特使黛玉一识阶级座次耳,余则繁。(影印本页42下)

同书第十六回脂批:

百忙中又点出大家规范,所谓无不周详,无不贴切。(页167下)

庚辰本第二十回脂批:

大族规矩原是如此,一系儿不错。(页449)

同书第二十二回脂批：

写宝玉如此，非世家曾经严父之训者段(断)写不出此一句。

非世家经明训者段(断)不知此一句，写湘云如此。

瞧他写宝钗真是又曾经严父慈母之明训，又是世府千金，自己又天性从礼合节。前三人(引按：指宝王、湘云、黛玉)之长并归于一身。前三人向(尚?)有捏作之态故，惟宝钗一人作坦然自若，亦不见逾规踏矩也。[5]

非世家公子断写不及此，想近时之家纵其儿女哭笑索饮，长者反以为乐。其(无)礼不法何如是耶！

这一句又明补出贾母亦是世家明训之千金也。不然断想不及此。(以上均见第一册，页507—508)

同书第二十四回脂批：

好层次、好礼法，谁家故事?(页538)

同书第三十八回脂批：

近之暴发专讲理法，竟不知礼法。此似无礼而礼法井井。所谓整瓶不动半瓶接(摇?)，又曰：习惯成自然，真不谬也。(页872)

同书第五十八回脂批：

看他任意鄙俚诙谐之中，必有一个礼字还清，只是大家形景。（第二册，页1372）

必须指出，批者对作者的世家礼法显然十分赞美，这似乎不可能出自曹家自己人的手笔，更未必符合作者的原意。但批语中所透露出来的历史背景则十分重要，使我们确知作者是在严峻的礼法环境中长大的。事实上，也只有这样出身的人才能入室操戈，成为礼法的叛徒。批者所一再称赏的礼法，不用说，乃是八旗世家的专利品，曹家行之尤笃，批所谓"谁家故事"也。批又以"理法"与"礼法"对扬，也值得注意。当时一般社会上受到理学的影响，好用"理"字来压人，所以戴震批判的是"理"而非"礼"。曹雪芹专以"礼"字为攻击的对象，这只有从他的八旗世家的特殊背景才能获得解释。

《红楼梦》全书都是暴露礼法的丑恶的，并不是像脂批所云，是在有意无意之间炫耀作者的门第。这一点我想毋须多说。不过为了下文说明曹雪芹的反传统思想的方便，让我们挑选两三条最尖锐的实例来显示作者对礼法的真实感想。第一个例子自然是第七回借焦大之口所骂的"扒灰、养小叔子"那句名言。关于这一段文字，甲戌本脂批也不得不说：

一段借醉奴口角闲闲补出宁荣往事近故，特为天下世家一哭（按：疑当作"叹"或"哭"）。（页111上）

这可以说是开宗明义点破隐藏在礼法后面的丑行。第二个例子则是借刘姥姥之口来讽刺贾府礼法的虚伪本质。第四十回刘姥姥被凤姐诸人大加捉弄了一番之后，借故说道：

> 别的罢了,我只爱你们家这行事,怪道说“礼出大家”。

这是一针见血地戳穿贾府的假正经,号称礼法世家却对她这个“庄家人”十分无礼。

最后一个例子是贾敬死后,贾珍、贾蓉父子在热丧中和尤氏姊妹胡混的一回妙文。第六十三回先写贾蓉“听见两个姨娘来了,便和贾珍一笑”。紧接着写铁槛寺谒灵,说道:

> 贾珍下了马,和贾蓉放声大哭,从大门外便跪爬进来,至棺前稽颡泣血,直哭到天亮,喉咙都哑了方住。

这好像十足显出他们父子二人真是居丧尽礼的孝子贤孙了。但接着在第六十四回,作者笔下一转,竟写道:

> 贾珍、贾蓉此时为礼法所拘,不免在灵前借草枕块,恨苦居丧。人散后,仍乘空寻他小姨厮混。

八旗世家的礼法在这种春秋笔法之下更是原形毕露了。

《红楼梦》中反礼法的中心涵义既明,我们就可以进一步从思想史的观点来分析曹雪芹的反传统思想特殊性格了。但这种分析必须以最可靠客观资料为依据,不可仅凭主观臆测。首先让我们提出两个具体的问题,即在反传统的思想传统上,影响曹雪芹最深的古人是谁?影响他最大的古籍又是什么?全部《红楼梦》的思想渊源极为复杂,如果我们不能在这个大关键上有确定的了解,不能在庞杂的资料中区别主从轻重,则分析工作是根本无从着手的。

对于上面所提出的两个问题,我们可以毫不迟疑地答道,曹雪芹

在反传统这一问题上最欣赏的古人是阮籍，最爱好的古籍是《庄子》。关于这两点，证据都很充足。敦诚《赠曹芹圃》有云：

> 步兵白眼向人斜。

敦敏《赠芹圃》亦云：

> 一醉毷氉白眼斜。

曹雪芹卒后敦诚与荇庄联句又云：

> 狂于阮步兵。（自注曰："亦谓芹圃。"）

更重要的是张宜泉《题芹溪居士》题下小注云：

> 姓曹名沾，字梦阮，号芹溪居士。

可见不仅朋辈都以阮籍的"白眼"与"狂"比拟曹雪芹，他自己也是以阮籍自许的。

《红楼梦》与《庄子》关涉甚深，这是大家都知道的。甲戌第一回便有眉批说：

> 开卷第一篇立意真打破历来小说窠臼。阅其笔则是庄子、离骚之亚。（页8下）

这只是就文笔而言，大体自然不错。《红楼梦》第七十八回宝玉撰

《芙蓉女儿诔》明言“远师楚人之言,招魂、离骚、九辩、枯树、问难、秋水、大人先生传等法”。足证脂批不谬。就思想影响而言,《庄子》的分量也远比其他任何一种古籍为重。第二十一回宝玉读《胠箧》篇并续庄子文,第二十二回又引《列御寇》篇,以及第六十三回妙玉的“畸人”之说,都和《红楼梦》的中心思想有关,下文将继续有所讨论。

现在让我们从思想的内涵方面考察曹雪芹何以特别接近阮籍与庄子。事实上,曹雪芹的反传统思想基本上属于魏晋一型,尤其是竹林七贤那种任性不羁的风流。我们记得,在《红楼梦》第二回,作者曾借贾雨村之口把历史上的人物划分为三型。其中正邪两类乃是敷衍世俗之见,不足重视。真正值得注意的则是所谓“秀气”所生的第三类人物。其中除了艺术家和奇女子之外,首先就列举了许由、陶潜、阮籍、嵇康、刘伶诸人。竹林七贤已占了三位之多。

魏晋思想经历了好几个发展阶段,这里不能详论。但以反周孔名教而言,则竹林七贤最为激烈,其中尤以阮籍与嵇康是不妥协的典范。嵇康在《与山巨源绝交书》中说:

> 又纵逸来久,情意傲散,简与礼相背,懒与慢相成,而为侪类见宽,不攻其过,又读老庄,重增其放。

又《难自然好学论》云:

> 六经以抑引为主,人性以从欲为欢;抑引则违其愿,从欲则得自然。然则自然之得,不由抑引之六经;全性之本,不须犯情之礼律。

可见他正是从老庄自然的立场上来痛斥儒家礼法的。阮籍的意态有

时比“非汤武而薄周孔”的嵇康还要激越。他在《达庄论》中痛斥“名分之施……残生害性”；在《大人先生传》更说：

> 汝君子之礼法，诚天下残贼、乱危、死亡之术耳。

《世说新语》“任诞”篇（亦见《晋书》卷四十九本传）说：

> 籍嫂尝归宁，籍相见与别。或讥之。籍曰：礼岂为我辈设耶！

曹雪芹在思想上与嵇、阮相契之处，无疑正在他们反礼法这一方面。而阮籍“礼岂为我辈设”之语尤深得曹雪芹的同情。阮籍不能忍受魏晋高门的伪礼法，曹雪芹也不能忍受八旗世家的伪礼法；所以两人虽遥遥千载而精神相通。“梦阮”之“梦”即孔子梦周公之梦，绝不可等闲视之。

曹雪芹那篇至情至性的《芙蓉女儿诔》不但在文字上师法庄子《秋水》和阮籍的《大人先生传》，在精神上更是发挥了魏晋反礼法的传统。这篇“别开生面”的祭文便是要和贾珍父子的伪礼法作一鲜明的对照。因此宝玉说：

> 如今若学世俗之奠礼，断然不可；竟也还别开生面，另立排场，风流奇异，于世无涉，方不负我二人之为人。

又说：

> 宁使文不足悲有余，万不可尚文藻而反失悲切。

这正是所谓"礼岂为我辈设"的最好注解。所以文中"风流"一词也必须从"魏晋风流"的角度求之,始能得其确诂。

曹雪芹这篇文字不但如他所自供,曾参考了阮籍的《大人先生传》,并且还在暗中袭用了《达庄论》。诔文开始说:

> 太平不易之元,蓉桂竞芳之月,无可奈何之日。

庚辰本在每句之下都特加批语,认为是"奇之又奇"。其实这完全是从《达庄论》的起首变化出来的,《达庄论》说:

> 伊单阏之辰,执徐之岁,万物权舆之时,季秋遥夜之月。

曹雪芹显然是从末二句得到启发的。以我的浅陋,实未见阮籍以外尚有诔、赋之体作此格调者。潘安仁《西征赋》的"岁次玄枵,月旅蕤宾,丙丁统日,乙未御辰"也与此诔不同科。《大人先生传》与《达庄论》是阮籍发挥庄子自然之旨以攻击周孔名教的基本作品,曹雪芹对这两篇文字精熟如此,则其思想上受阮籍影响之深可以想见。

《红楼梦》中所表现的庄子精神也是通过魏晋人的观点而偏重在反名教、反礼法的一面,第二十一回特引《胠箧》篇"殚残天下之圣法,而民始可与论议"之语;这恰好是《大人先生传》中"坐制礼法,束缚下民"的观念之渊源所自。"畸人"之说尤其重要,第六十三回邢岫烟说妙玉:

> 又常赞文是庄子的好,故又或称为畸人。他若帖子上自称畸人的,你就还他个世人。畸人者,他自称是畸零之人;你谦自

己乃世中扰扰之人，他便喜了。

庄子《大宗师》："敢问畸人。"《经典释文》引司马彪注云：

不耦也，不耦于人，谓阙于礼教也。

可见畸人正是不遵礼教之人，畸人与世人之不同也就是《大宗师》篇中"游方之内"与"游方之外"的分别之所在；前者守世俗礼法，后者则任情废礼。《世说新语》"任诞"篇言：

阮步兵丧母，裴令公（楷）往吊之。阮方醉，散发坐床，箕踞不哭，裴至，下席于地，哭吊唁毕，便去。或问裴：凡吊，主人哭，客乃为礼；阮既不哭，君何为哭？裴曰：阮，方外之人，故不崇礼制；我辈俗中人，故以仪轨自居。时人叹为两得其中。

曹雪芹特别以"畸人"与"世人"对举，其心目中必有阮、裴这一故事在，那是毫无可疑的。

上面我们分析了曹雪芹的社会背景和思想渊源，同时也指出这两者之间的内在关联。八旗世家的礼法及其高度的虚伪化是直接激起曹雪芹"反叛"的社会造因。在这一反叛过程中，曹雪芹自然而然地接触到了中国反礼法思想的源头，那便是阮籍、嵇康等人持以打击周孔名教的庄老自然之说。掌握了《红楼梦》的创作在社会史和思想史上的主要线索之后，我们对这部小说的理解也会随之而加深。我们现在可以说明，何以这部伟大的作品必须以"情"的观念为其最后的归宿了。

说《红楼梦》是以"情"的观念为中心的作品，常常会引起误解，

容易使人联想到张问陶“艳情人自说红楼”的诗句。但是另一方面，讨论《红楼梦》却又无法完全撇开“情”字不理。《红楼梦》本文和脂批到处都涉及“情”字，书名之一也是《情僧录》，而且更重要的，全书归结于“情榜”。甲戌本第一回在“有命无运，累及爹娘”一句之上有眉批说：

> 看他所写开卷之第一个女子便用此二语以订(定?)终身，则知托言寓意之旨。谁谓独寄兴于一情字耶！(页12下)

批者显然是在抗议读者单独用一个“情”字来概括整个作品的丰富内容。这无疑代表一种较为健全的观点。但是这一批语同时也透露了“情”之一字在全书中所占据的分量之重，以至在《红楼梦》尚未广泛流传之前，圈内的读者已基本上把它当作一部“情”书来看待了。其实关键在于我们怎样理解这个“情”字在本书中的涵义。

从上面所指出的曹雪芹反传统思想的特性来看，《红楼梦》中的“情”字无疑正是“礼”字的对立面。“情”出自然，“礼”由名教，所以魏晋时代哲学上的自然与名教之争落到社会范畴之内便恰好是“情”与“礼”的对立。阮籍说“礼岂为我辈设”，嵇康说“不须犯情之礼律”，竹林七贤的另一位——王戎——更有“太上忘情，最下不及情；情之所钟，正在我辈”的名言，尤足与阮语互相补充。从此以后，“情”便成为中国反传统思想中的一个中心观念了。明清时代反理学的思潮，虽与魏晋反礼法的思想流派不同，也往往立足于“情”字之上。试以曹雪芹所最为倾倒的汤显祖为例，他在《牡丹亭记题词》中便说：

> 自非通人，恒以理相格耳。第云理之所必无，安知情之所必

有邪！

朱彝尊《静志居诗话》卷十五“汤显祖”条云：

> 人或劝之讲学，笑答曰：诸公所讲者性，仆所言者情也。

他显然是把“情”放在“性”或“理”的对立面了[6]。

与曹雪芹同时的戴震（1724—1777）也是一个有趣的例证。他在《孟子字义疏证》卷上“理”字条说：

> 理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。……天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而无不得其平是也。

又说：

> 情与理之名何以异？曰：在己与人皆谓之情，无过情无不及情之谓理。

这更是用“情”和“自然”的观念正面来打击理学传统中那个绝对化的形而上的“理”了。曹雪芹和戴震在思想上毫无牵涉，但立足于“情”则彼此不谋而合。这正足说明“情”已成为一切反传统的思想流派的共同武器了。然而由于曹、戴两人的社会背景与思想渊源都不相同，因此虽同生在一个时代，并且同反传统，而攻击的具体对象终有“礼”与“理”之异趋。这是思想史上颇堪玩味的现象。

《红楼梦》中的“情”虽然具体地表现为儿女之情，其更深一层的

社会涵义则在于对“礼”的否定。这一点,脂批也已隐约地点出。庚辰本第二十一回批语说:

宝玉重情不重礼,此是第二大病也。(页471)

所以换一个角度来看,《红楼梦》中的两个对立的世界其实也就是“情”世界与“礼”世界的分野。前者出于自然,因而是“真”的、“干净”的;后者乃由人为,因而是“假”的、“肮脏”的。我曾指出,宝玉对稻香村的批评即是对李纨的已婚身份表示一种“微词”[7]这个看法似无大误,不过现在看来,尚有未尽之处。第十七回宝玉关于稻香村那一段很有力的议论值得全引在这里:

此处置一田庄,分明见得人力穿凿扭捏而成。远无邻村,近不负郭,背山山无脉,临水水无源,高无隐寺之塔,下无通市之桥,峭然孤出,似非大观。争似先处有自然之理,得自然之气,虽种竹引泉,亦不伤于穿凿。古人云“天然图画”四字,正畏非其地而强为地,非其山而强为山,虽百般精而终不相宜。

平时宝玉在贾政面前,连大气也不敢透,何以为了稻香村竟敢如此地慷慨激昂,情见乎词?足见这是作者的特笔,其实只要我们掌握住守节的李纨是大观园中唯一的“礼法”的象征这一事实,就会懂得宝玉这番话句句都是从“自然”的观点来攻击“名教”的。而全篇旨意也豁然贯通,更无疑义了。园名“大观”,评语偏要说“峭然孤立,似非大观”,这岂不是明白表示在以“情”为中心的大观园中不能容纳这唯一的“礼法”的象征吗?但是写实主义大师曹雪芹当然深刻地了解,他所向往的“情”世界是处在“礼”世界的重重包围之中的,在真

实的人间是绝不可能存在的。所以在《红楼梦》最初构想的阶段,大观园之终归于太虚幻境便早已是一个预定了的必然结局。

总结地说,曹雪芹的反传统思想,基本上是属于魏晋反礼法的一型。这一型的思想家在理论上持庄老自然与周孔名教相对抗;在实践中则常表现为任情而废礼。这些特色在曹雪芹身上都可以获得印证。敦氏兄弟一再以阮籍的"白眼"和"狂"来形容他,所指的都是反礼法的一面。阮籍对礼法之士才施以白眼,对于嵇康却是以青眼相向的。这和从顾炎武到戴震这一系统的思想是截然有别的,后者则是从儒学内部起来批判理学正统的。就我们今天所能掌握的资料来判断,曹雪芹的生活圈子大体不出八旗社会的范围。他和当时中国学术思想的主流似乎没有接触,和一般的汉人社会的接触也是有限度的。清廷提倡程朱理学则主要是对付汉人的,要他们守君臣上下之"理",因此戴震才提出"以理杀人"的控诉。但是对于曹雪芹而言,"理"的压力则远不及"礼"来得直接而沉重。他当然也不会喜欢理学,然而他的反传统的重点毕竟在"礼"而不在"理"。在这一方面,他的特殊的八旗背景是不容忽视的,换句话说,曹雪芹的反传统思想主要是满汉文化混合之下的一种特殊的历史产物。

最后必须指出,本文所分析的仅限于曹雪芹思想中有关反传统的一面,而不是它的全部。而且发掘出他这一部分思想的社会和历史的根源并不是对它的意义与价值有所限定。曹雪芹反礼法的涵义已超越了魏晋观点的笼罩,其光芒更突破了八旗社会的樊篱,这些都是有目共睹的事实,用不着多说。只要这种思想探源的工作多少可以加深我们对于《红楼梦》的理解,则本文所做的初步尝试也许尚不失为一种值得我们继续努力的方向。

注　释

[1]　见《原抄本日知录》,台北明伦出版社,1970年,页406。

[2]　奉宽:《兰墅文存与石头记》一文说:"故老相传,撰《红楼梦》人为旗籍世家子。书中一切排场,非身历其境不能道只字。"(见一粟编《〈红楼梦〉卷》第一册,页26)正是从这些地方看出来的。

[3]　见俞平伯《读〈红楼梦〉随笔》,卅六"记嘉庆甲子本评语"节第四条。

[4]　参看周汝昌《〈红楼梦〉新证》(新版,1876)第一册,页350及第二册,页713所引文献,并可参考《昭啸亭杂录》卷一"忘本"条。

[5]　后来"迷失"了的有关卫若兰射圃的文字(见甲戌本第二十六回末总批及庚辰本同回眉批)也是此意。纳兰性德《郊园即事》诗中也有"地应怜射圃,花不碍球场"之句(周冠华《大观园就是自怡园》,台北,1974年,页17曾引及此诗)。不过应该指出,"射圃"一词古已有之,不是清代才出现的。

[6]　"情有理无,理有情无"这种对立观念是汤显祖受了紫柏真可(达观)的影响而发展出来的。见《汤氏诗文集》卷四十五"尺牍之二"《寄达观》一书(徐朔方笺校《汤显祖集》第二册,页1268)。达观是佛门中的异端,1604年系狱自杀,遭际极似李贽。所可注意者,庚辰本《红楼梦》第三十二回前有一批曰:

"前明显祖汤先生有怀人诗一截,读之堪合此回。故录之以待知音:无情无尽却情多,情到无多得尽么,解到多情情尽处,月中无树影无波。"(影印本页735)

这首诗恰巧又是汤显祖赠给达观的,原题为《江中见月怀达公》(《诗文集》卷十四"诗之九",《汤显祖集》第一册,页533)引诗除首句"却"字原作"恰"外,悉同。曹雪芹关于"情"的观念自然也受了汤显祖的影响。

[7]　见《〈红楼梦〉的两个世界》,页53—54。

近代红学的发展与红学革命

——一个学术史的分析

在20世纪的中国,《红楼梦》可以说是最受重视的一部文学作品。近五六十年来,研究和评论《红楼梦》的文字,如果全部收集在一起,恐怕会使“汗牛充栋”这个古老的成语失去它的夸张意味。我们知道,远在清代晚期,北京的文士便已嗜好《红楼梦》到了一种“开口必谈”的地步[1]。大约就是在这个时期,“红学”一词也开始流行起来了[2]。如果说清末的“红学”还只是一种开玩笑式的诨号,1921年以后“红学”(亦称“新红学”)则确实已成为一种严肃的专门之学。由于胡适的提倡,《红楼梦》的考证工作已和近代中国学术的主流——从乾、嘉考据学到五四以后的国故整理——汇合了。因此,从学术史的观点来看,红学无疑地可以和其他当代的显学如“甲骨学”或“敦煌学”等并驾齐驱,而毫无愧色。

但考证的红学发展到今天已显然面临到重大的危机。众所周知,近代新红学的最中心的理论是以《红楼梦》为作者曹雪芹的自叙传。自传说虽远在18世纪即已由袁枚(1716—1798)道破[3],但事实上直到胡适的考证文字问世以后,才逐渐地得到文献上的证实[4]。所以鲁迅认为《红楼梦》乃作者自叙,“其说之出实最先,而确定反最后”[5]。可是就今天海外——尤其是香港——所能见到的红学讨论

而言,鲁迅在1923年所谓"确定"者,似乎又变成不甚确定了。近二十年来,我们很清楚地看到,自传说至少已受到三种不同的挑战:第一种是出乎索隐派的复活;第二种起于"封建社会的阶级斗争论";第三种则来自对于《红楼梦》本身所包含的"理想性"的新认识。关于这三种挑战,我们在下文将会分别地有所说明。而目前最使我们困惑的问题则是红学考证何以发生如此严重的危机?难道说五十年来许多第一流学者的考证功夫都白费了吗?难道乾、嘉以来号称实事求是的考据完全没有任何客观的基础吗?

为了解答这些问题,我们有必要从学术史的观点来检讨一下近代红学发展的历程。依我个人的看法,目前红学的危机主要是来自它的内部,只有先弄清楚这个危机的性质,我们才能为红学研究寻找出一条可能的新路向。

我必须先解释一下所谓"学术史观点"究竟是什么意义。我在上面用了"危机"(crisis)一词。这个名词并不是泛指的;它来自库恩(Thomas S. Kuhn)的《科学革命的结构》[6]那部名著。库恩在该书中还提出了一个更重要的中心观念,即所谓"典范"(paradigm)(按:"paradigm"的观念是库恩从维特根斯坦[Wittgenstein]那里借来的)。由于"典范"和"危机"这两个观念可以帮助我们分析近代红学的发展,我愿意简略地讲一讲库恩的方法论。

以前我们一般的看法是把科学当作和文学、艺术等性质截然不同的东西:文学、艺术等兴衰无常,不是直线进步的;科学则如积薪,总是后来者居上。这个看法当然并不是没有受到怀疑,如人类学家克罗伯(A. L. Kroeber)就曾提出异议[7]。但直到库恩的研究发表之后,我们才真正对科学发展的历程获得一番崭新的认识。根据库恩的提示,我们知道科学的成长并不必然是直线积累的,相反地,它大体上是循着传统与突破的方式在进行着。喜欢讲辩证法的人也许不

妨称之为“从量变到质变”。所谓“传统”是指一门科学的研究工作，在常态情形下，具有共同遵守的基本假定、价值系统，以及解决问题的程序。而所谓“突破”，则指着一种科学传统积之既久，内部发生困难，尤其是对于新的事实无法作适当的处理。当这种困难达到了一定的程度时，这一门科学的传统便不可避免地要发生基本性的变化，换言之，即“科学革命”。科学革命一方面突破了旧传统，另一方面又导向新传统的建立，使研究工作进入一个全新的阶段。

根据库恩的理论，一切科学革命都必然要基本上牵涉到所谓“典范”的改变。那么，“典范”(paradigm)究竟是什么意思？库恩在科学革命的结构中对“典范”这个中心观念有极详细而复杂的讨论。但简单地说，“典范”可以有广狭二义：广义的“典范”指一门科学研究中的全套信仰、价值和技术(entire constellation of believes, values, and techniques)，因此又可称为“学科的型范”(disciplinary matrix)。狭义的“典范”则指一门科学在常态情形下所共同遵奉的楷模(exemplars or shared examples)。这个狭义的“典范”也是“学科的型范”中的一个组成部分，但却是最重要、最基本的部分。

库恩的研究充分显示一切“常态科学”(normal science)都是在一定的“典范”的指引之下发展的。科学家学习他的本门学科的过程，通常并不是从研究抽象的理论和规则入手。相反地，他总是以当时最高的具体的科学成就为楷模而逐渐学习得来的。这种具体的科学成就在今天是以教科书的方式出现的；在以往则见之于科学史上所谓经典的作品，如亚里士多德的物理学(Aristotle's physica)、牛顿的原理(Newton's principia)等。这正是狭义的“典范”一词之所指。“典范”不但指示科学家以解决疑难的具体方式，并且在很大的程度上提供科学家以选择问题的标准。从科学史上看，可以说一切科学研究的传统都是由于“典范”的出现而形成的。科学研究的传统既经

形成之后,大多数科学家都在一特定的“典范”的笼罩之下从事“解决难题”(puzzle-solving)的常态工作。他们的志趣决不在基本性的新发现,并且对于叛离“典范”的异端往往采取一种抗拒的态度。换句话说,库恩的“典范”颇近乎怀德海(A. N. Whitehead)所说的“基本假定”(fundamental assumptions)[8]或柯林伍德(R. G. Collingwood)所说的“绝对前提”(absolute presuppositions)[9]。它们都是在某一个时代中被视为天经地义,而无从质疑的。而且离开了这些“假定”或“前提”,当时的人甚至不知道如何去进行思考或研究。

从上面的讨论可以知道,科学史上树立“典范”的巨人一般地说必须具备两种特征:第一,他不但在具体研究方面具有空前的成就,并且这种成就还起着示范的作用,使同行的人都得踏着他的足迹前进。第二,他在本门学术中的成就虽大,但并没有解决其中的一切问题。恰恰相反,他一方面开启了无穷的法门;而另一方面又留下了无数的新问题,让后来的人可以继续研究下去(即所谓“扫荡工作”,mop-up work),因而形成一个新的科学研究的传统。在科学史上我们说“哥白尼的天文学”(Copernican astronomy)或“弗洛伊德心理学”(Freudian psychology),就是因为哥白尼或弗洛伊德是建立“典范”的开山宗师。他们在天文学或心理学方面所创树的楷模使得他们的后学不得不在长时期内埋首于“解决难题”的扫荡工作。

但是科学史上的“典范”并不能永远维持其“典范”的地位。新的科学事实之不断出现必有一天会使一个特定“典范”下解决难题的方法失灵,而终至发生“技术上的崩溃”(technical breakdown)。这就是前面所提到的“危机”一词的确切涵义。科学史上“危机”的成因很复杂,有外在的,也有内在的。就外在因素言,如以哥白尼的天文学革命为例,则16世纪要求历法改革的社会压力便曾加深了旧天文学传统的危机。但就内在因素言,“技术上的崩溃”是一切科学危机

的核心。危机导向革命;新的“典范”这时就要应运而生,代替旧的“典范”而成为下一阶段科学研究的楷模了。当然,新旧“典范”的交替,其间并没有一道清楚的界限。有时候,早在旧“典范”如日中天之际,新“典范”即已萌芽,不过当时不受注意罢了。另一方面,新“典范”当令之后,旧“典范”也并不必然完全失去其效用。举例来说,哥白尼天文学并没有完全取代托勒密的系统(Ptolemaic system)。一直到今天,在推定星位的变化方面,托氏天文学仍在被广泛地应用着。

必须说明,上面这一大段关于库恩的科学史方法论的陈述绝不够全面。库恩结构一书中的理论系统极尽精严与复杂之能事,而我的选择则是有重点的,即以其中可说明近代红学发展的部分为断限。我特别觉得库恩的“典范”说和“危机”说最和我们的论旨相关[10]。

从晚清算起,红学研究史上先后出现过两个占主导地位而又互相竞争的“典范”。第一个“典范”可以蔡元培的石头记索隐为代表。索隐写于1915年,但晚清时已有不少人持相似的看法[11]。这个“典范”的中心理论是以《红楼梦》为清初政治小说,旨在宣扬民族主义(按:确切地说,即反满主义),吊明之亡,揭清之失。作为一种常态学术,索隐派红学是有其“解决难题”(puzzle-solving)的具体方法的,即胡适所谓之“猜谜”。但“猜谜”一词显然有贬义,对索隐派并不公允。据蔡元培自己的说法,他推求书中人物和清初历史上的人物的关系,共用三法:一、品性相类者;二、轶事有征者;三、姓名相关者[12]。广义地说,这也是历史考证,简单地称之为“猜谜”,似有未妥。但是,蔡元培实际上乃是索隐派“典范”的总结者,而不是开创者,因此在索隐一书出版的时候,这个“典范”下的红学研究已是危机重重。索隐的方法虽然可以解决《红楼梦》中的一小部分难题,而绝大部分的难题并不能依照蔡先生的三法来求得解决。蔡先生说:

> 右所证明,虽不及百之一二,然《石头记》之为政治小说,绝非牵强附会,已可概见。触类旁通,以意逆志,一切怡红快绿之文,春恨秋悲之迹,皆作二百年前因话录、旧闻记读可也。[13]

这话未免说得太乐观了些。事实上,《红楼梦》全书此后并未能在索隐派的"典范"下触类旁通。正如胡适所指出的,蔡先生以凤姐给刘姥姥二十两和八两银子的事是影射汤斌的生平,可是另外王夫人赠给刘姥姥一百两银子的事却在汤斌一生的事迹中找不到影子。因此这一次分量最重的馈赠反而在石头记索隐中没有交代[14]。像这一类的困难最足以显示索隐派红学的内在危机。

另一方而,新材料的不断出现也动摇了索隐派红学的基本假定。这些新材料都好像指向一个共同的结论,即《红楼梦》是作者曹雪芹写他自己所亲见亲闻的曹家的繁华旧梦。这个说法早在乾、嘉时代即已出现,但直到胡适的《〈红楼梦〉考证》(1921 年)问世以后才成为一种有系统、有方法的理论。所以胡适可以说是红学史上一个新"典范"的建立者。这个新"典范",简单地说,便是以《红楼梦》为曹雪芹的自叙传。而其具体解决难题的途径则是从考证曹雪芹的身世来说明《红楼梦》的主题和情节。胡适的自传说的新"典范"支配了《红楼梦》研究达半个世纪之久,而且余波至今未息。这个新红学的传统至周汝昌的《〈红楼梦〉新证》(1953 年)的出版而登峰造极。在新证里,我们很清楚地看到周汝昌是把历史上的曹家和《红楼梦》小说中的贾家完全地等同起来了。其中"人物考"和"雪芹生卒与红楼年表"两章尤其具体地说明了新红学的最后归趋。换句话说,考证派红学实质上已蜕变为曹学了。新证以后虽然仍有大量的考证文字出版,并且在个别难题的解决上也多少有所推进,但从红学的全面发展来看,自传说的"典范"已经陷入僵局,这个"典范"所能解决的问题

远比它所不能解决的问题为少。这就表示自传说的效用已发挥得极边尽限,可以说到了功成身退的时候了[15]。

1953年周汝昌《新证》的出版,一方面固然是总结了考证派新红学的发展,而另一方面则也暴露了红学的内在危机。五十年代中大陆上对自传说的开始怀疑和海外索隐派红学的复活,从学术发展史的观点来看,其实都不是偶然的。它们只是红学危机的一些可靠的信号而已,这些信号表示红学发展需要有另一个新“典范”的出现。我在前面曾指出自传说近来受到三种不同的挑战,现在让我略说一说这三种挑战在现阶段《红楼梦》研究上的意义。

先说索隐派的复活。索隐派之所以能重整旗鼓,主要原因之一是由于考证派红学对于几个基本问题尚没有确切的答案。举例言之,《红楼梦》的作者究竟是不是曹雪芹?前八十回和后四十回之间的关系到底如何?脂砚斋又是谁?他(或她)和原作者有什么特殊渊源?这类基本性的问题在考证派红学中虽有种种的解答,但由于材料不足始终不能定于一是。仅就作者问题来说。俞平伯一直要到读过了影印的胡藏甲戌本以后才敢肯定地说《红楼梦》的作者是曹雪芹[16]。作者问题尚且如此迟迟不能断案,其余的问题就更可想而知了。但是从“解决难题”的观点来评判,复活了的索隐派较之蔡元培、邓狂言、寿鹏飞、景梅九诸人所论尚未见有重大的突破[17]。钱静方《〈红楼梦〉考》中对于索隐派的批评,甚为持平。他说:

> 此说旁征曲引,似亦可通,不可谓非读书得间。所病者举一漏百。寥寥钗、黛数人外,若者为某,无从确指。虽较明珠(按:此指俞曲园谓《红楼梦》系为纳兰明珠之子容若而作)之说,似为新颖。而欲求其显豁呈露,则不及也。要之《红楼》一书,空中楼阁。作者第由其兴会所至,随手拈来,初无成意。即或有心影

> 射,亦不过若即若离,轻描淡写。如画师所绘之百像图,类似者固多,苟细按之,终觉貌是而神非也。[18]

不过公平一点说,复活后的索隐派也自有其进步之处。最显明的一点即不再坚持书中某人影射历史上某人,而强调全书旨在反清复明或仇清悼明[19]。然而由于索隐派的解释仍限于书中极少数的主角或故事,因此其说服力终嫌微弱。我们只要更改一个字,就可以照旧援引钱静方的批评:"所病者举一漏百。寥寥钗、黛数人外,若者为何,无从确指。"

照我个人的推测,索隐派诸人,自清末以迄今日,都是先有了明、清之际一段遗民的血泪史亘于胸中,然后才在《红楼梦》中看出种种反满的迹象。自乾隆以来,《红楼梦》的读者不计其数,而必待清季反满风气既兴之后而"民族主义"之论始大行其道,这其间的因果关系是值得追究的。而且,如果《红楼梦》作者的用意真是在保存汉人的亡国之恨的话,那么我们必须说,《红楼梦》是一部相当失败的小说。因为根据我们现有的材料来判断,在这部书流传之初,它似乎并不曾激起过任何一个汉人读者的民族情感。更费解的是早期欣赏《红楼梦》的读者中反而以满人或汉军旗人为多,如永忠、明义、裕瑞、高鹗等皆是显例。所以,清代末叶以前,誉之者或称《红楼梦》为"艳情"之作,毁之者则或斥其为"淫书"。满人中之最深文周内者,亦不过谓其"诬蔑满人"或"糟蹋旗人"而已。但却未见有人说它是"反清复明"的政治小说[20]。所以从社会效果来说,"民族主义"的说法恐不能不打一个很大的折扣。再就考证派和索隐派双方的研究成绩来看,我们也得承认,《红楼梦》作者断归曹雪芹是一个到目前为止最能使人心安理得(即矛盾最少)的结论。换句话说,索隐派尽管复活了,但是却不足以构成对考证派的直接威胁,更不足以解救考证派的内

在危机。

对考证派红学的第二种挑战是来自“封建社会阶级斗争论”(以下简称“斗争论”)。“斗争论”的大张旗鼓始于1954年批判俞平伯之役,而目前已取了大陆上红学研究的正统地位。1973年10月出版的李希凡《曹雪芹和他的〈红楼梦〉》一书是这一派的代表作品[21]。“斗争论”和考证派红学的关系是十分微妙的。从一方面说,它是以胡适、俞平伯诸人的考证成果为全部理论的起点。因此它对索隐派采取了全部拒斥的不妥协态度,但却肯定《红楼梦》是曹雪芹据曹家衰败的历史背景所撰写的小说。甚至考证派尚有争论的断案(如后四十回是否高鹗所续),在斗争论中也迫不及待地被接受了下来。然而从另一方面说,斗争论又是乘考证派自传说之隙而起的。李希凡说得很明白:

> 依照胡适的这种对《红楼梦》的反动观点,就只能把这部小说仅仅看成是作家曹雪芹个人和家庭生活的实录,完全抹杀了它所反映的巨大的社会内容,取消了这部小说暴露和批判封建制度的历史价值,因而,也彻底否定了它的艺术典型的概括意义……俞平伯《红楼梦》把胡适所考证的那些结论加以扩充和吹胀,本末倒置地把小说《红楼梦》的内容变成事实考证的对象,又把史实上的曹家和小说中的贾家互相比附,把分析和研究艺术形象的工作变成了剔骨拔刺,以琐细的考证凌迟了人物和情节,使《红楼梦》的完整艺术形象从社会现象中孤立出来,成为偶然的事实碎片。[22]

这一段对于自传说的批评可以说相当能击中要害。但斗争论对于《红楼梦》研究而言毕竟是外加的,是根据政治的需要而产生的。它

不是被红学发展的内在逻辑(inner Logic)所逼出来的结论。而且严格地说,斗争论属于历史学——社会史——的范畴,而不在文学研究的领域之内。在这一点上它不但没有矫正胡适的历史考证的偏向,并且还把胡适的偏向推进了一步。李希凡说:

> 《红楼梦》之所以具有深广的社会历史意义,是因为这部小说用典型的艺术形象,很深刻地反映了封建社会的阶级斗争,揭露了贵族统治阶级和封建制度的黑暗、腐朽,以及它必然灭亡的趋势。几千年来的封建社会,在这部小说里,留下了真实而完整的形象,给我们以丰富的社会历史的感性知识。因而可以说,读一读《红楼梦》,我们就能更清楚地了解中国的封建社会。[23]

这个看法的本身并没有什么特别不合理的地方。因为一切小说都是在一定的空间和时间中产生的,因此也都不可避免地打上了作者所处的社会背景的烙印。把《红楼梦》当作反映中国传统社会的一个历史文件来看待,从史学的观点说,更是十分重要的。远在清末、民初之际,不少《红楼梦》的读者就已经用这种眼光来对待这部巨著。季新的《〈红楼梦〉新评》便是最显著的一个先例[24]。但是《红楼梦》在客观效用上反映了旧社会的病态是一回事,而曹雪芹在主观愿望上是否主要为了暴露这些病态才撰写一部《红楼梦》则是另外一回事。这是两个完全不同层次上的问题。即使作者在一定的程度上表现了对他的时代和社会的愤恨和控诉,这种愤恨和控诉究竟是不是《红楼梦》中的最中心的主题,也仍然是一个需要研究的问题。其实斗争论者对这一点也并非毫无所知,否则他们就不必花那么大的气力去批判作者的"世界观的、历史的、阶级的局限"了。

我们必须承认,在摧破自传说方面,斗争论是有其积极意义的。

但斗争论虽可称之为革命的红学,却不能构成红学的革命(第二个“革命”取库恩之义)。其所以不能构成红学的革命,是因为它在“解决难题”的常态学术工作方面无法起示范的作用(按:这是指斗争论所示之“示范”乃唯物史观应用于文学作品的一般“典范”,而不是为了解决红学本身特有的难题而建立起来的)。更确切地说,它只是马克思主义的一般历史理论在《红楼梦》研究上的引申。换言之,这是一种借题发挥式的红学。既是借题发挥,则它的结论是否有效便不能单独取决于所借之题——红学的内在标准,而必须取决于历史唯物论在清初社会史研究方面的整个成绩。这一层自然越出了我们的讨论范围之外。正由于斗争论者是在借题发挥,因此他们对于《红楼梦》的兴趣并不在于了解曹雪芹在作品里企求些什么,又创造了些什么,以及这些企求和创造为什么要通过那样特殊的艺术形式表现出来,所以斗争论者对曹雪芹最苦心建构出来的“太虚幻境”和“大观园”也就最缺乏同情的了解。20 世纪下叶的读者自不难在大观园中发现种种阶级斗争的痕迹。但若说曹雪芹创造大观园的主旨便是在描绘 18 世纪中国的阶级斗争,恐怕作者地下有知是难以首肯的。我们今天诚然有权利用批判的态度来接受《红楼梦》的思想内容和艺术形式,可是这种批判仍必须建筑在客观认知的坚固基础之上。早期的考证派红学在客观认知方面曾有过突破性的贡献。它使我们在很大的程度上“回到曹雪芹的意思”[25]。到了 50 年代,由于自传说“典范”本身的局限性,考证派实已成强弩之末。大陆上斗争论之适于此时崛起,正如海外索隐派的复活一样,是红学发展将要进入新的突破阶段的一种明确表示。但是不幸得很,也像海外的索隐派一样,斗争论在认知层次上并不能指引红学走出危机,并导向《红楼梦》研究的“科学革命”。必须指出,斗争论之不能承担起红学革命的任务,在性质上却和索隐派无法解除红学的困境颇不相同。索隐派是要用亚里

士多德物理学来解决牛顿物理学所遭遇到的困难;而斗争论则显然是想凭借着李森柯(Trofim Denisovitch Lysenko)的遗传学来推翻整个生物学的研究传统。真正的红学革命还得要另觅新径。

最后我们要讨论对“自传说”的第三种挑战。第三种挑战到现在为止还没有受到普遍的注意,并且挑战者本身也没有把他们革命性的新见解在理论和方法上提倡到自觉的阶段。但是依我个人的看法,这一派的作品里确包含了不少新典范的种子。这些种子如果加以系统化的整理,似乎可以引出红学史上一个崭新的“典范”。在这种新“典范”的指导下,我们有理由相信,红学研究可以从“山重水复疑无路”的困途,转到“柳暗花明又一村”的豁然开朗的境界。

这个可能建立的新典范是把红学研究的重心放在《红楼梦》这部小说的创造意图和内在结构的有机关系上。这个说法骤听起来,似乎了无新意。因为无论是自传说、索隐派,或斗争论都宣称是要发掘《红楼梦》的本旨,并且也都或多或少地要涉及《红楼梦》的情节和人物。但进一步的分析可以使我们看出新典范的两个特点:第一,它强调《红楼梦》是一部小说,因此特别重视其中所包涵的理想性与虚构性。这句话的含义也需要加以分疏。不然大家会问:难道有谁否认过《红楼梦》是一部小说么?但是这里确有一个奇异的矛盾现象,即《红楼梦》在普通读者的心目中诚然不折不扣地是一部小说,然而在百余年来红学研究的主流里却从来没有真正取得小说的地位。相反地,它一直是被当作一个历史文件来处理的。这一通则可以一般地适用于索隐派、自传说和斗争论。在新典范之下,《红楼梦》将要从严肃的红学研究者的笔下争回它原有的小说的身份。第二,新典范假定作者的本意基本上隐藏在小说的内在结构之中,而尤其强调二者之间的有机性。所谓有机性者,是说作者的意思必须贯穿全书而求之。古人论文曾有“常山之蛇,击其首则尾应,击其尾则首应,击其中

则首尾俱应”之说。这当是文学夸张的比喻,但却可以借来表示我们所谓有机性的意思。以前研究红学的人当然也多少都看到了这一点。清末评点《红楼梦》的传统文人,由于受了金圣叹的影响,尤其喜欢说这一类的话[26]。但他们的话往往是针对着书中个别的情节而发的,他们并不更进一步根据这些线索去试求把握全书的中心构想。在后来的红学家手里,《红楼梦》的有机性反而更少发挥的余地。原因很简单:无论是把《红楼梦》当作那一种历史文件来处理(索隐派的政治史、自传说的家族史或斗争论的社会史),以往的红学家都在很大的程度上仰赖于“外援”——《红楼梦》以外的历史材料。不过这种向外面找材料的倾向在考证派红学中尤为突出。但新材料的发现是具有高度偶然性的,而且不可避免地有其极限。一旦新材料不复出现,则整个研究工作势必陷于停顿。考证派红学的危机——技术的崩溃,其一部分原因即在于是。我必须加一句,这个流弊并不限于红学,而应该说是近代中国考证学的通病。本来材料是任何学问的必要条件,无人能加以忽视。但相对于研究题旨而言,材料的价值并不是平等的。其间有主客、轻重之别。就考证派红学而论,对材料的处理就常常有反客为主或轻重倒置的情况。试看《〈红楼梦〉新证》中“史料编年”一章,功力不可谓不深,搜罗也不可谓不富。可是到底有几条资料直接涉及了《红楼梦》旨趣的本身呢?这正是我所谓曹学代替了红学的显例[27]。其更为极端者则横逸斜出,考证敦敏、敦诚,乃至松斋、高鹗。我并不是说这一类的考证与《红楼梦》毫无关系。我只是想指出:考证派这样过分地追求外证,必然要流于不能驱遣材料而反为材料所驱遣的地步,结果是让边缘问题占据了中心问题的位置[28]。极其所至,我们甚至可以不必通读一部《红楼梦》而成为红学考证专家。这正是乾、嘉末流经学考证的旧陷阱[29]。红学的材料狂还带来另外一种危险:有时在真材料缺席的情况下,伪材料竟

会填补它所留下的空隙。十年前盛传一时的香山健锐营张永海老人关于曹雪芹的传说便是永远值得红学家警惕的一个例子[30]。新典范所强调的有机说在材料问题上则恰可以解救考证派的危机。八十回的《红楼梦》和无数条脂评至少可以使红学家在相当长的时期内不必为材料的匮乏而担忧。随着对待材料的态度之由外驰转为内敛,红学研究的重点也必然将逐渐从边缘问题回向中心问题。这正是新典范的一个基本立足点。

从各方面的条件来看,俞平伯应该是最有资格发展红学史上新典范的人。而且事实上他早期的若干作品如《论秦可卿之死》和《寿怡红群芳开夜宴图说》便已具有库恩所谓"示范"的意义。但俞平伯毕竟是自传说的主将。尽管他的看法中含有新典范的种子,这些种子不幸都淹没在考证的洪流里,其意义因此始终未能彰显。几乎就在俞平伯建立自传说的同时,他已经清楚地感觉到自传说在红学研究上所发生的窒碍。在讨论大观园的地点问题时,他发现其中有南北混杂的严重矛盾现象。他痛苦地说:

> 这应当有一个解释。若然没有,则矛盾的情景永远不能消灭,而结论永远不能求得。我勉强地为他下一个解释,只是总觉得理由不十分充足;但除此以外,更没有别的解释可以想象,除非推翻一切的立论点,承认《红楼梦》是架空之谈。果然能够推翻,也未始不好,无奈现在又推翻不了这个根本观念。我的解释是:
>
> "这些自相矛盾之处如何解法,真是我们一个难题。……我想,有许多困难现在不能解决的缘故,或者是因为我们历史眼光太浓厚了,不免拘儒之见。要知雪芹此书虽记实事,却也不全是信史。他明明说'真事隐去','假语村言','荒唐言',可见添饰

点缀处是有的。从前人都是凌空猜谜,我们却反其道而行之,或者竟矫枉有些过正也未可知。”[31]

这些话大致是在1921—1922年间说的。过了三十年,俞平伯对同一问题的解答却表现了显著的改变。在《读〈红楼梦〉随笔》里他肯定地认为《红楼梦》中的大观园有三种构成因素,即回忆、理想与现实。这三种因素其实可以约化为理想与现实两种,因为回忆不过是作者早年的现实而已。关于大观园的理想成分,他这样写道:

以理想而论,空中楼阁,亦即无所谓南北。当然不完全是空的,我不过说包含相当的理想成分罢了。如十八回贾元春诗云,“天上人间诸景备,芳园应赐大观名”。显然表示想象的境界;否则园子纵好,何能备天上人间的诸景呢。[32]

三十年前百般地不愿意承认《红楼梦》中有什么“架空之谈”,三十年后则确定地指出其中有相当大的“理想成分”。这个转变是值得注意的。但是俞平伯在大观园地点问题上的转变不是孤立的和个别的转变。这是他对以前持之甚坚的自传说发生了根本的怀疑并加以深切的反省后所获得的一个逻辑的结论。因此他又说:

近年考证《红楼梦》的改从作者的生平家世等等客观方面来研究,自比以前所谓红学(按:指索隐派)着实得多,无奈又犯了一点过于拘滞的毛病,我从前也犯过的。他们把假的贾府跟真的曹氏并了家,把书中主角和作者合为一人;这样,贾氏的世系等于曹氏的家谱,而《石头记》便等于雪芹的自传了。这很明显有三种的不妥当。第一,失却小说所以为小说的意义。第二,像

> 这样处处黏合真人真事,小说恐怕不好写,更不能写得这样好。第三,作者明说真事隐去,若处处都是真的,即无所谓"真事隐",不过把真事搬了个家而把真人给换上姓名罢了。[33]

我非常重视俞平伯这一对自传说的自我批判和反省。有两层理由特别应该提出来说一说。第一,他的修正论不是外铄的,而是从红学研究的内部逼出来的。这很符合学术发展本身的规律,也就是说,它是红学因技术崩溃而产生危机以后的一个必然归趋。我们说它是一种内在的发展,因为我们可以从他三十年前的话里逻辑地引申出三十年后的结论。他在《〈红楼梦〉辨》中处处提到自传说的"困难"或"难题"便是《读〈红楼梦〉随笔》中若干新论点的伏线。第二,《读〈红楼梦〉随笔》的写作年代最迟也应该在1953年年底以前[34]。换句话说,俞平伯对自传说的自我批判是自发的,绝非因为受了李希凡和蓝翎的攻击就改变了观点。我在前面所说的对自传说的第三种挑战便是由俞平伯首先发难的。相反地,从时间上推断,李、蓝两人对自传说的尖锐批评倒反而可能是受了俞平伯文字的暗示。

在学术发展的正常状态下,俞平伯《随笔》中所蕴藏的基本理论成分应该会受到较为广泛的注意,并得到更进一步的发展。但不幸的是,就在《随笔》刚刚问世之后,俞平伯自己的研究就被批判的风暴打乱了步骤,以致他无法或不敢再在原有的思路上继续走下去。换言之,俞平伯的新"典范"尚在萌芽阶段便已被批判的风暴逼得改变了方向,终于和"斗争论"中的反封建说汇流了。请看俞平伯在1958年对于同一问题的说法:

> 这里我们应该揭破"自传"之说。所谓"自传说",是把曹雪芹和贾宝玉看作一人,而把曹家跟贾家处处比附起来,此说始作

俑者为胡适。笔者过去也曾在此错误影响下写了一些论《红楼梦》的文章。这种说法的实质便是否定本书的高度的概括性和典型性,从而抹杀它所包含的巨大社会内容。我们知道,作者从自己的生活经验取材,加以虚构,创作出作品来,这跟自传说是两回事,不能混为一谈。……《红楼梦》继承古代文学中的现实主义和人民性的传统,并且大大地发扬这个优良的传统。这书不先不后出现于18世纪的初期,在封建统治最严厉的时候,绝不是偶然的。伟大的作品每跟它的时代密切地联系着。《红楼梦》正多方面地来反映了那个时代的社会。[35]

这一大段话有三点值得分析:一、在否定自传说方面,俞平伯比写《随笔》时显然来得斩截。这是因为"斗争论"也正是以否定自传说为其全部理论的起点。俞平伯得此强有力的支援,当有"吾道不孤"之感,所以语气也就随之变为十分肯定。二、但在放弃了自传说之后,俞平伯不再谈什么"理想性"问题,而立刻把重点放在所谓"巨大的社会内容"上面。这就表示他已被牵引到"斗争论"所坚持的路向上去了。因为他如果继续发挥所谓"理想性"的说法,在当时的文艺空气里,便无可避免地要被打为极端的唯心论者。三、后一部分讨论到《红楼梦》的思想和艺术的来源问题,在今天看来,很明显地反映出俞平伯在当时两条不同文艺路线夹攻下的左右为难。当时俞平伯所属的古典文学研究所的所长何其芳主张《红楼梦》中的人民性或民主性是"古已有之"的,曹雪芹主要是继承了这一传统。这个说法和俞平伯自己的看法正若合符节。因此他在《随笔》中一开始就强调《红楼梦》的"传统性"。但是李希凡和蓝翎则主张《红楼梦》主要是反映了18世纪的社会现实,即封建制度的崩溃和所谓新的"市民"阶级的兴起[36]。俞平伯处在两大之间,只好左右敷衍。因此他先说

《红楼梦》继承了古代传统的优良部分,紧接着就加一句,说《红楼梦》不先不后出现在18世纪绝非偶然,乃是当时社会的反映。所以,仔细分析起来,这段话的上半截透露了他自己和何其芳的共同意见,而下半截则是敷衍李希凡和蓝翎的。其实这里面有轻重、主客之分,俞平伯的兼收并蓄并不能掩饰其内在的矛盾。就是在这种情形之下,俞平伯在《随笔》中所燃起的一点红学革命的火苗完全熄灭了。

红学革命在大陆上虽然一时无法顺利进行,但在海外则仍有发展的余地。凡是从小说的观点,根据《红楼梦》本文及脂批来发掘作者的创作企图的论述都可以归之于红学革命的旗帜之下。我的《〈红楼梦〉的两个世界》也是在这个基本理论的指引之下所作的一种尝试。这个红学革命的成败主要便系于它的具体研究成绩能否真正帮助考证派的红学脱离"技术崩溃"的危机,并建立起自己的新研究传统。所以目前要想预测它的前途,实嫌言之过早。但在新的研究工作大规模地进行之前,我们必须把我们所要提倡的革命性的新"典范"在理论上加以系统化。本文的主要目的便是要从近代红学的发展史上找出新"典范"的内在根据。

现在我们应该检讨一下新"典范"和其他几派红学研究的关系了。

让我们先从索隐派开始。索隐派和自传说是处在直接对立的地位,因为索隐派必须否定《红楼梦》的作者是曹雪芹。所以这两种理论可以说是"互相竞争的典范"(competing paradigms)。但索隐派是否和新"典范"直接冲突则要看索隐派是否坚持《红楼梦》除了"仇清悼明"之外,更无其他涵义。如果索隐派认为《红楼梦》是爱情小说加上"民族主义",则索隐派必须做到下列两点之一:一、对新"典范"派从内在结构中发掘出来的种种线索加以"民族主义"的解释,而融会于"仇清悼明"的整个理论之中。二、否认新"典范"派所获得的研

究结论。但是如果索隐派认定《红楼梦》仅是一部宣扬“民族主义”的政治作品,而其中所写的种种爱情故事不过是掩饰主题的烟幕而已,则索隐派的立场便和新“典范”发生了正面的抵触。在这种情形下,双方的是非曲直便只好靠彼此具体的研究业绩来决定了。

其次当说到“斗争论”。在反对《红楼梦》为曹雪芹自传这一点上,“斗争论”可以说是新“典范”的友军。我们在上面已经指出,“斗争论”之反自传说,其最初的灵感极可能来自俞平伯的《读〈红楼梦〉随笔》。所以双方在消极方面的出发点是一致的。然而在正面对待《红楼梦》时,双方的态度则颇有距离。新“典范”注重《红楼梦》作者在艺术创作上的企图,并且要通过全书的内在结构来发掘这种企图。而“斗争论”则偏重于作者在政治、社会方面的意图,特别是在暴露“封建社会的阶级斗争”方面。至于作者用全力虚构出来的精神世界——“太虚幻境”和“大观园”,“斗争论者”则不愿意去认真地、全面地加以了解。因为在他们的眼中,这些正是《红楼梦》的“封建性糟粕”。从新“典范”的观照看来,这种根据自己目前的殊殊需要而对《红楼梦》所作的主观取舍,至少对原作者是十分不公道的。后世的读者有权利不接受,甚至批判前代作家的世界观,但是并没有权利去歪曲以至阉割前代作家的创作企图。而批判也必须建筑在客观的认知的基础之上,不能跳过认知的阶段而径下判决书的。认真地说,“斗争论”只看见《红楼梦》的现实世界,而无视于他的理想世界;新“典范”则同时注目于《〈红楼梦〉的两个世界》,尤其是两个世界之间的交涉。所以,分析到最后,新“典范”和“斗争论”之间并非必然是全面竞争的关系。因为“斗争论”和新“典范”如有分歧,也仅限于在对《红楼梦》中肮脏的现实世界的解释方面。但由于“斗争论”主要是借《红楼梦》为题来说明清代中叶的社会状况,它又与新“典范”之力求根据原文而回到作者原意的做法,在取径上确有内外之别。

我们屡次提到作者"原意"或"本意"的问题,这里也必须顺便加以说明。本来在文学作品中追寻作者本意(intentions)是一个极为困难的问题。有时甚至作者自己的供证也未必能使读者满意。诗人事后追述写诗的原意往往也不免有失。因为创作时的经验早已一去不返,诗人本人与一般读者之间的区别也不过百步与五十步而已。传说19世纪英国大诗人布朗宁(Robert Browning)就承认不懂自己所写的诗,这不是没有道理的。那么,文学作品的本意是不是永远无法推求了呢?是又不然。作者的本意大体仍可从作品本身中去寻找,这是最可靠的根据。因此所谓对于"本意"的研究,即在研究整个的作品(integral work of art)以通向作品的"全部意义"(total meaning)[37]。新"典范"所谓发掘《红楼梦》作者的本意,其确切的涵义便是如此。

最后,同时也是最重要的,是新"典范"和自传说的关系。新"典范"直接承"自传说"之弊而起,是对"自传说"的一种红学革命,但却并不需要完全否定"自传说"。相反地,在"自传说"支配下所获得的考证成绩,对于新"典范"而言,仍是很有助于理解的。在这里,新"典范"无可讳言地是偏袒"自传说"而远于"索隐派"。本来,"自传说"和"索隐派"各有其立足点:前者认为《红楼梦》的背后隐藏着"家恨",而后者则以为它的真实背景是"国仇"。新"典范"既就小说而论小说,则原不必在"国仇"与"家恨"之间有所轩轾。但问题在于《红楼梦》的作者究竟是谁,最早的评者脂砚斋是谁,作者和评者之间的关系又如何。研究小说的人总希望对作者及其时代背景有所认识,这对于确定书中的主题(不必限于一个主题)至少具有重大的参考价值。关于这些问题的解答,近几十年来的新材料和研究成绩都倾向于支持"自传说"。最要紧的,"自传说"考出《红楼梦》的前八十回和后四十回不出一手,对于这部小说的内在结构的分析是极为重要的。至少就新"典范"到现在为止的研究结果来看,这前后两部分

之间是有着严重的内在矛盾的。表面上,前八十回中的人物和故事在后四十回中都有交代。但深一层分析,前八十回的“全部意义”在后四十回中却无法贯通,或遭到扭曲。在这一方面,“自传说”的工作还不够深入,新“典范”仍大有发挥之余地。

“自传说”当然没有解决所有的问题。例如脂砚斋的问题到现在还是一个谜。我们最多只能说脂砚斋是和曹雪芹十分熟识的人,并且深知曹家上代的旧事。那么,曹雪芹是不是《红楼梦》的真正作者呢?从最严格的考证观点说,这问题当然也不能说已百分之百地解决了。但甲戌本第一回在“东鲁孙梅溪则题曰风月宝鉴”句上眉批曰:

> 雪芹旧有《风月宝鉴》之书,乃其弟棠村序也。今棠村已逝,余睹新怀旧,故仍因之。

同回又有一眉批曰:

> 若云雪芹披阅增删,然则开卷至此这一篇楔子又系谁撰?足见作者之笔狡猾之甚。后文如此者不少,这正是作者用画家烟云模糊处,观者万不可被作者瞒弊(蔽)了去,方是巨眼[38]。

则至少脂砚斋已点明作者确是曹雪芹。何况原书第一回又明说“后因曹雪芹于悼红轩中披阅十载,增删五次,纂成目录,分出章回”[39]呢?而“自传说”的考证大体上也都能从侧面支持作者为曹雪芹这个说法。所以作者的问题,除非有惊人的新材料发现,是很难再翻案的。相反地,如果我们采用“索隐派”的说法,认为《红楼梦》的原作者是明清之际一位不知姓名的遗民,那么《红楼梦》的作者问题可以

说至今仍没有一丝线索。有之,则仅是一种推测,而这种推测又没有正面的、积极的证据做后盾,这是难以令人置信的[40]。今天仍不免有人怀疑莎士比亚其人之有无,但这种怀疑终不足以动摇莎翁在英国文学史上的地位。东海、西海,有此遥遥相对,足成佳话。

最近《废艺斋集稿》及其他材料的发现使我们对曹雪芹的生活情形又得到进一步的认识。最重要的是下面这一首诗:

爱此一拳石,玲珑出自然。溯源应太古,堕世又何年。有志归完璞,无才去补天。不求邀众赏,潇洒做顽仙。[41]

这块"无才去补天"的"堕世"的"拳石"和《红楼梦》开卷第一段那个"无材可去补苍天"的"顽石"恐怕都来自"大荒山""无稽崖"罢!在我个人看来,如果此诗真出自曹雪芹之手,那么它的确有力地证明了前引甲戌本的眉批,即所谓"若云雪芹披阅增删,然则开卷至此这一篇楔子又系谁撰?足见作者之笔狡猾之甚"。这篇楔子是"索隐派"和"自传说"双方所必争的重要阵地,它的撰者是谁,和曹雪芹的关系如何,将会严重地影响到我们对于《红楼梦》主题的认识。而这一次新材料的发现无疑是加强了、而不是削弱了曹雪芹和《红楼梦》的关系。

新"典范"之所以在某种程度上倾向于支持"自传说",是因为一般地说文学作品,特别是小说和戏剧,确包含着不少作者的"自传"成分。这是文学史上的常识。但新"典范"同时又必须强调,《红楼梦》作者的生活经验在创作过程中只不过是原料而已。曹雪芹的创作企图——他的理想或"梦"——才是决定《红楼梦》的整个格局和内在结构的真正动力。"自传说"之陷于困境而无由自拔者,即由于完全用原料来代替创作,想把《红楼梦》中的人物、故事,以至一言一语都

还原到曹雪芹的实际生活经验中去。周汝昌《〈红楼梦〉新证》中“人物考”、“地点问题”和“雪芹生卒和红楼年表”三章，尤其是“自传说”发展的最高峰。在英国文学批评史上 Virginia Moore（著 *The Life and Eager Death of Emily Brontë*, 1936）和 Edith E. Kinsley（著 *Pattern or Genius*, 1939）诸人研究 Brontë 姊妹和她们的家世，简直就把她们所写的小说 *Jane Eyre*, *Villette* 或 *Wuthering Heights* 看作传记材料，径将小说中的假名字改成真名字，使小说和传记完全合而为一。这和“自传说”的红学研究真可谓如出一辙。这种单纯从传记观点研究小说的办法，在西方已引起严厉的批评[42]。而“自传说”的红学，如我们在上文的分析所显示的，也早到了途穷将变的时候了。

但红学研究的转变不能是回到“索隐派”，到目前为止“索隐派”所能解决的问题远比它所不能解决的问题为少，而它在研究上所遭遇到的困难也远比“自传说”为多。红学的转变也不应该歧入“斗争论”，因为“斗争论”是用外在的政治标准来代替内在的艺术标准。从学术史发展的观点看，新“典范”是从“自传说”红学内部孕育出来的一个最合理的革命性的出路。一方面，新“典范”认为我们对《红楼梦》作者及其家世背景、撰述情况所知愈多，则愈能把握作品的“全部意义”，因此它十分尊重“自传说”的考证成绩。另一方面，新“典范”复力求突破“自传说”的牢笼而进入作者的精神天地或理想世界，因此它又超越了历史考证的红学传统。由此可见，不但《红楼梦》中有现实世界和理想世界之分（见另文），红学研究中也同样有两个不同的世界。“自传说”所处理的只是作者生活过、经历过的现实世界或历史世界，而新“典范”则要踏着这个世界而攀跻到作者所虚构的理想世界或艺术世界。所以，新“典范”比“自传说”整整地多出了一个世界。这恰好说明，为什么在“自传说”已经是到了“山穷水尽”的困途，而新“典范”竟可以把《红楼梦》研究引到“柳暗花明”的新境

界中去。这样一种转变才合乎近代红学发展的内在理路;用库恩的说法,这就是所谓红学革命。

新的红学革命不但在继往的一方面使研究的方向由外弛转为内敛,而且在开来的一方面更可以使考证工作和文学评论合流。前面已说过,新"典范"与其他几派红学最大的分歧之一便在于它把《红楼梦》看作一部小说,而不是一种历史文件。所以在新"典范"引导之下的《红楼梦》研究是属于广义的文学批评的范围,而不复为史学的界限所囿。其中纵有近似考证式的工作,但这类工作仍是文学的考证,而非历史的考证。这个分别是很重要的。

从文学的观点研究《红楼梦》的,王国维是最早而又最深刻的一个人。但《〈红楼梦〉评论》是20世纪初期的作品,并没有经过"自传派"红学的洗礼,故立论颇多杂采八十回以后者。此后考证派红学既兴,王国维的《评论》遂成绝响,此尤为红学史上极值得惋惜的事。近几年来,从文学批评或比较文学的观点治红学的人在海外逐渐多了起来[43]。这自是研究《红楼梦》的正途。但是,这种文学性的研究,无论其所采取的观点为何,必然要以近代红学的历史考证为始点。否则将不免于捕风捉影之讥。而新"典范"适足以在红学从历史转变到文学的过程中起着最重要的桥梁作用,这是断然不容怀疑的!

注　释

[1]　杨懋建:《京尘杂录》卷四《梦华琐簿》引《京师竹枝词》曰:"开谈不说《红楼梦》,纵读诗书也枉然。"(见一粟《〈红楼梦〉卷》,第二册,页364)周汝昌《〈红楼梦〉新证》说是同、光年代流行过的话(页4)。但据嘉庆二十二年刊本得舆《京都竹枝词》《时尚门》,全诗如下:"做阔全凭鸦片烟,何妨作鬼且神仙。开谈不说《红楼梦》(原注:此书脍炙人口),读尽诗书是枉然。"又同书《饮食门》竹枝词有"西韵悲秋书可听"(原注曰:"悲秋即红楼中黛玉故事。")(见《〈红楼梦〉卷》,第二册,页354)按得舆当

即得硕亭，著有《草珠一串》，内载此《竹枝词》。（见吴恩裕《考稗小记》，谈《有关曹雪芹十种》，中华书局，1963，页122—123）郝懿行（1757—1825）《晒书堂笔录》卷三《谈谐》云："余以乾隆、嘉庆间入都，见人家案头内有一本《红楼梦》。"（引自《〈红楼梦〉卷》，第二册，页355）可见这首《竹枝词》的流行，远比周汝昌所说的为早。又同治年间梦癞学人的《梦痴说梦》亦引《京师竹枝词》云："开口不谈《红楼梦》，此公缺典正糊涂。"（《〈红楼梦〉卷》，第一册，页219）所引竹枝词之韵脚不同。颇疑当时有关《红楼梦》之竹枝词不止一首，而第三句皆作"开谈不说《红楼梦》"或"开口不谈《红楼梦》"也。

[2] 蒋瑞藻：《小说考证拾遗》页56引《清稗类钞》云："《红楼梦》一书，风行久矣。士大夫有习之者，称为红学，而嘉、道两朝则以讲求经学为风尚，朱子美尝讪笑之，谓其穿凿附会，曲学阿世也；独嗜说部书，曾寓目者凡九百种，而以精熟《红楼梦》，与朋辈闲话，辄及之。一日，有友过访，语之曰：君何不治经？朱曰：予亦考经学，第与世人所治之经不同耳！友大诧。曰：予之经学，所少于人者，一画三曲也。友瞠目。朱曰：红学耳！盖经字少巛，即为红也。朱名昌鼎，华亭人。"（转引自周汝昌，《〈红楼梦〉新证》，页523—524）按：据此文则红学一名之成立应在嘉、道时代。朱子美并不必然是"红学"这个名词的创始者。但他至少是最早把"红学"和"经学"相提并论的一个人。

[3] 乾隆五十七年刊本《随园诗话》卷二谓雪芹撰《红楼梦》，备记风月繁华之盛。（《〈红楼梦〉卷》，第一册，页12—13）此当是以《红楼梦》为曹雪芹"自叙传"的最早说法。

[4] 胡适：《〈红楼梦〉考证》（改定稿），见《胡适文存》第一集，台北，远东图书公司，1971年5月三版，页575—620；《考证〈红楼梦〉的新材料》，《文存》第三集，页373—403；"跋乾隆庚辰本脂砚斋重评石头记抄本"，《文存》第四集，页396—407。胡适考证《红楼梦》最重要者即此三篇文字，在"自传说"典范（paradigm）下，实可称之为闻山之作。在我看来，若没有《〈红楼梦〉考证》这篇发难文字，不但近代红学的发展会是另外一个样子，甚至有没有所谓考证派的"新红学"兴起也还大有疑问。所以，无论胡适的考证中存在着什么缺点，它们的"示范"价值在红学史上是无法抹杀的。周汝昌在《〈红楼梦〉新证》里对胡适略有微词，谓胡适考证不过"拾前人之牙慧而已"（见《新证》，页39）。以周君当时写作和出版的环境言，这话是可以了解的。而且就考证曹雪芹家世而言，周君确是后来居上，在"自传说"典范之下，新证足可以当集大成的称誉而无愧。但是从学术发展的观点看，新证则显然只是胡适考证的扩大与加深，没有任何基本理论上的突破可言。这也是读者所有目共睹的。

吴世昌在英文《〈红楼梦〉探源》中把胡适和周汝昌划为红学史上同一阶段中的

人物,是十分正确的(见 WuShih-ch'ang, *On the Red Chamber Dream*, Oxford, 1961, p. 5)。但吴世昌对胡适的考证好像怀有很大的偏见。他不但在书中处处和胡适为难,并且认为关于作者问题和版本问题的考证既乏新见,复多谬误,胡适最大的贡献不过是宣传前人已知的事实而已(同上, pp. 5—8)。这种评论似欠公允。吴世昌似乎完全看不出胡适考证在红学史上作为"典范"的意义。事实上,以王国维的博雅,在写《〈红楼梦〉评论》时,尚说"遍考各书,未见曹雪芹何名"(《〈红楼梦〉卷》,第一册,页263)。则胡适的考证在当时自有震动一时视听的作用。而后来许多有关曹雪芹的旧材料之所以不断地被发现,正是由于"自传说"的号召所致。治考证学者多谓有材料然后有理论,这固然不错。但理论亦可以引出材料,此义则知者尚少,故特表而出之,以质之世之治红学考证者。

[5] 鲁迅:《中国小说史略》,人民文学出版社,1973,页206。

[6] Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. enlarged, Chicago, 1970.

[7] A. L. Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, 2nd printing, California, 1963, p. 97.

[8] Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, The Free Press, 1967, p. 48.

[9] R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, A Gateway Edition, 1972, esp. pp. 21—57.

[10] 也许有人会问,库恩的理论是解释科学革命的过程的,它怎么可以应用到红学研究上来呢?其实这个问题库恩自己有明确的答案。1969年库恩为该书的日译本写了一篇长跋(postscript)。他在"跋"中指出,他的理论本来就是从其他学科中辗转借来的,不过他把这个理论应用到科学史上的时候,更加以系统化和精确化而已。他特别指出,在文学史、音乐史、艺术史以及政治制度史上,我们都可以看到从传统——经过革命性的突破——再回到新传统这样的发展历程。因此,文学史、艺术史的分期也常常是以风格上的革命性的突破为其里程碑。库恩不但不反对其他学科的人把他的理论作多方面的推广应用,并且认为这种推广根本是顺理成章的事。由此可知,我们运用库恩的理论来分析近代红学发展,绝不是什么牵强附会。(见 *The Stucture of Scientific Revolutions*, pp. 208—209, 并可参看库恩的"Comment," *Comparative Studies in Philosophy and History*, XI, pp. 403—412。)

复当指出者,库恩的理论发表以来,已引起各学科的广泛注意。人文学与行为科学各方面都在试着推广库恩的理论,特别是他所提出的"典范"(paradigm)的观念。请参看 David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies, Toward a Logic of Historical Thought*,

New York and Evanston, 1970, pp. 161—162 及 Robert F. Berkhofer, Jr., *A Behavioral Approach to Historical Analysis*, The Free Press, 1971, p.6。

[11] 据茅盾说,蔡元培的索隐实成于1911年以前(见陈炳良:《近年的红学述评》,《中华月刊》,1974年元月号,页5),但清末类似的说法已不少,故蔡子民先生索隐开始就提到陈康祺笔记中所引徐柳泉之说及乘光舍笔记之论(见《索隐》,页2。按这两条清代笔记现在都已收入《〈红楼梦〉卷》第二册,见页386及412)。此外,据我所知,光绪十三年刊本《梦痴说梦》谓"《红楼梦》演南北一家、满汉一理之气"。这已是把《红楼梦》当作一部政治小说来看了(《〈红楼梦〉卷》,第一册,页226)。而孙渠甫的《〈石头记〉微言》尤开索隐派之先河。他认为书中"宝天王"、"宝皇帝"之称涵有深意,又注意到"真真国女子"及"小骚达子"的称呼。更有趣的是他说宝玉有二义:一为天子,一为传国玺;而钗、黛之争即是争天下(均见同上,页265—268)。孙氏的说法,有些在今天还有人袭用。

[12] 见《对于胡适之先生之〈红楼梦〉考证之商榷》,《石头记索隐》,香港太平书局重印本,1963,页1。

[13] 同上,页63。

[14] 胡适:《〈红楼梦〉考证》,《胡适文存》,第一集,页582。

[15] "自传说"的危机曾引出一种新的修正论。这就是吴世昌的脂砚斋为曹雪芹之叔曹竹磵(吴氏假定其名为"硕"之说,见 *On the Read Chamber Dream*, Chapter VIII, "The Identity ef Chih-Yen Chai", pp. 86—102)。吴世昌并进一步指出,《红楼梦》中的"宝玉"并不是雪芹自己,而是以其叔竹磵为模特儿所创造出来的人物。这个说法也曾得到大陆上一部分红学家的支持(见吴恩裕"考稗小记",《有关曹雪芹十种》,页165—166)。

吴世昌的说法是从裕瑞(1771—1838)的《枣窗闲笔》中推衍出来的。裕瑞说:"曾见抄本卷额,本本有其叔脂砚斋之批语,引其当年事甚确,易其名曰《红楼梦》。"(见《〈红楼梦〉卷》,第一册,页113)又云:"闻其所谓'宝玉'者,尚系指其叔辈某人,非自己写照也。"(同上,页114)合此两条即可得到"宝玉"是脂砚斋的结论。姑无论吴世昌的理论是否可以成立,从红学发展的观点来看,这个修正论的出现正表示"自传说"遭遇到了技术崩溃的危机,所以才需要用"他传说"来修补原有理论的漏洞。但是"他传说"的困难也不比"自传说"为少,而且还带来一个无法克服的先天毛病,即必然要重视"脂评"过于《红楼梦》本文。理由很简单,修正论的中心论点——脂砚斋是曹竹磵,曹竹磵即宝玉——是完全建筑在"脂评"的基础之上的。这样一来,不但红学仍旧是曹学,而且它的基本材料又缩小到"脂评"的范围之内了。

[16] 见俞平伯"影印脂砚斋重评《石头记》十六回后记",《中华文史论丛》,第

一辑,1962 年 8 月,页 308—310。

[17] 陈炳良先生在《近年的红学述评》(页 6—8)中曾举潘重规和杜世杰(著有《〈红楼梦〉悲金悼玉实考》,台中,自印本,1971)两位先生为当今的"索隐派"的代表人物。杜书我尚未寓目。潘先生曾赠我两部著作,即《〈红楼梦〉新解》(台北,文史哲出版社再版,1973 年)和《红学五十年》(香港,1966 年)。潘先生关于《红楼梦》作者的理论,我略有一些异同之见,已别草短文讨论,此不详及。就《〈红楼梦〉新解》而言,潘先生的确属于蔡孑民先生的"索隐"一派。但是,正如潘先生自己所指出的,他的研红工作涉及索隐、考证和评论三方面。他"既不曾想归属任何宗派,也不想发明任何学说"。(见潘重规,《〈近年的红学述评〉商榷》,《中华月报》,1974 年 3 月号,页 14)因此,我在本文中所说的"索隐派"只是就研究的作品而言,不特指某些个人。

[18] 见《〈红楼梦〉考》,收入《〈红楼梦〉卷》,第一册,页 326。

[19] 例如潘重规《〈红楼梦〉新解》以宝玉代表传国玺,林黛玉代表明朝,薛宝钗代表清朝(见页 9、172、199)。杜世杰的《实考》则以书中人物有真有假或阴阳两面。陈炳良先生说:"由于书中人物可代表男或女,汉人或满人,又可代表一组人,所以减少了不少的比附上的困难。"(见《近年的红学述评》页 6)这些都可见索隐派立说上的改变。

[20] 张问陶:《船山诗草》卷十六《赠高兰墅同年》有"艳情人自说红楼"之句,尽人皆知之(见《〈红楼梦〉卷》,第一册,页 21)。其实更早的永忠"吊雪芹"三首及明义的《题〈红楼梦〉》二十首也是以《红楼梦》为爱情小说的(见同上,页 10—12)。斥《红楼梦》为淫书者,清代亦甚多。梁恭辰《北东园笔录四编》(同治五年刊本)卷四云:"《红楼梦》一书,诲淫之甚者也。……满洲玉研农先生(麟),家大人座主也,尝语家大人曰:《红楼梦》一书,我满洲无识者流每以为奇宝,往往向人夸耀,以为助我铺张。……其稍有识者无不以此书为诬蔑我满人,可耻可恨。……那绎堂先生亦极言,《红楼梦》一书为邪说诐行之尤,无非蹧踏族人,实堪痛恨。"(见《〈红楼梦〉卷》,第二册,页 366—367)可见早期满人中痛恨《红楼梦》者,其着眼点实在此书暴露满人或族人生活之荒淫腐败的方面。他们并不觉得此书有什么政治上的危害性。按:梁恭辰乃梁章钜(1775—1849)之第三子,故文中之"家大人"即章钜也。这条笔记反映了 19 世纪上半叶满人对《红楼梦》的两种极端相异的态度。

[21] 李希凡这篇文字最初是作为 1973 年 8 月人民文学出版社的《红楼梦》的"前言"而出现的。10 月间又由香港中华书局发行单行本。但单行本与"前言"略有出入,是经过修改的。本文所引李文,悉从单行本。在大陆,谁给人民文学出版社出版的《红楼梦》写"前言"或"代序",谁就是红学研究方面的"当权派"。所以 1959 年版的《红楼梦》是用何其芳的《论〈红楼梦〉》一文,加以节要压缩,作为"代序"的(关

于这一点，李希凡在今天回顾起来，似犹有余恨。见他和蓝翎合著的《〈红楼梦〉评论集》，人民文学出版社，北京，1973，三版后记，页306—308）。现在李希凡既取得写“前言”的地位，他当然就是大陆上红学研究的正统了。例如徐缉熙的《评〈红楼梦〉》，发表在1973年10月16日上海人民出版社出版的《学习与批判》上面（页24—36），就是完全根据李希凡的观点而写的。

[22] 《曹雪芹和他的〈红楼梦〉》，页72—73。

[23] 《曹雪芹和他的〈红楼梦〉》，页10。

[24] 见《〈红楼梦〉卷》，第一册，页301—319。按：季新是汪精卫的笔名。李希凡也未尝不感到他的论点和季新有相似之处，因此在《〈红楼梦〉评论集》的新版“代序”中特别提出《〈红楼梦〉新评》来加以指摘（见页5）。李希凡认为季新没有看到《红楼梦》的主题是“暴露了贵族统治阶段和封建制度的即将崩溃的历史命运”。其实这个批评并不太公允。季新明明说曹雪芹写家庭专制之流毒（《〈红楼梦〉卷》，第一册，页302），又谓书中诸人无不“相倾相轧，相攘相窃”（页309），虽名词不同，激烈的程度有别，似其意亦在指出礼教之流入极端虚伪之后，其势不得不变也。

[25] 俞平伯：《〈红楼梦〉辨》，香港文心书店重版，1972，“引论”，页3。

[26] 《红楼梦》六十三回引范成大诗：纵有千年铁门槛，终须一个土馒头。光绪间金玉缘本改“槛”字为“限”字，复注云：“此范石湖自答寿藏诗也，实为本书财色二字下大勘语，故为十五回对待题目，特用泰、宝、熙凤演之，遂为众妙集大成也。一寺一庵名义到此方出，可见当日谋篇不是枝枝节节为之。”（见俞平伯《读〈红楼梦〉随笔》所引，新亚书院《红楼梦》研究小组，《〈红楼梦〉研究专刊》，第二辑，1967年10月，页128）改字之是非，此可不论，但注者确是很细心地看到了全书结构方面的有机性。

[27] Jonathan D. Spence 的 *TS'ao Yin and the K'ang-hsi Emperor, Bondservant and Master*, Yale University Press, 1966，是写得相当生动的一部史学作品。这部书便正是以近代红学研究为基础而撰成的。其中尤以周汝昌的《〈红楼梦〉新证》所提供的有关曹寅的史料最为丰富。这是红学转化为曹学的一个最显著而成功的例子。

[28] 所谓“边缘问题”即友人傅汉思先生所谓“marginal problems”。见 Hans H. Frankel, “The Chinese Novel: A Confrontation of Critical Approaches to Chinese and Western Novels”, *Literature East and West*, 8:1(1964), pp. 2—5。（我手头现无傅文，此乃从陈炳良先生前引文转录，见陈文注卅七）

[29] 陈沣尝云：“近人治经，每有浮躁之病，随手翻阅，零碎解说。有号为经生而未读一部注疏者。”（见《东塾读书记》卷九，万有文库本，上册，页142）

[30] 这一个访问曹雪芹故居及其生平传说的趣事发生在1963年3月。全部经过可看吴恩裕《记关于曹雪芹的传说》。（见《有关曹雪芹十种》，中华书局，1963年

10月,页106—116)这位张永海老人其实是一个业余红学家,把近代的考证结果几乎已融会贯通。而同时又编造了一些当时尚无从证实,也无法否证的小故事,居然把吴恩裕等人骗得个不亦乐乎。最妙的是连两百年前曹雪芹的心思也都在这个传说中保留了下来。例如"他心想:你们瞧不起我,我还瞧不起你们呢!""又想:《红楼梦》已经写出了一些,还不如不教这书,到乡下一心写《红楼梦》去哩。"(均见页108)稍有方法论训练的人应该立刻可以察觉到这完全是迎合访问者的心理而硬编出来的。据吴恩裕的记录,有关曹雪芹的生平,张永海有以下几项具体报道:一、雪芹的父亲早死了。二、当过内廷侍卫。三、在右翼宗学当过教师。四、前妻尚在,很漂亮,听说和林黛玉有关。五、死在乾隆二十八年癸未除夕。六、雪芹有一张画像,上面有竹林。这几点"消息"都是大有来头的。第一点是以雪芹为曹頫之子。此说起于李玄伯,又经王利器于1955年加以论列。最重要的是1958年俞平伯在《红楼梦》八十回校本序言中复予以支持。第二点内廷侍卫之说,吴恩裕以为文献无征。其实这是周汝昌在《新证》再版的增补条中,根据"虎门"一词推测出来的(见《十种》,页14)。第三点则是吴恩裕自己在1957年考证"虎门"所获得的新结论。二三两点本是互相矛盾的。但张永海毕竟是业余红学家,不能分辨得那么细微。第四点的附会是尽人皆知的,更不必去说了,不过张永海在这里表现得很聪明,他故意不说薛宝钗或史湘云,免得太着痕迹。第五点正是周汝昌、吴恩裕诸人和俞平伯争论得最激烈的一点,即雪芹是死在壬午除夕(据甲戌"脂批")抑次年癸未除夕(据《懋斋诗抄》并参用甲戌本除夕之说)。张永海则采取了癸未说。第六点所指画像即王刚所绘者,背景有小溪丛竹。吴恩裕最初即在《有关曹雪芹八种》中断定是雪芹之像。

如果我们对张永海所说的六点略加分析,就可以发现一个极为有趣的情形,即其中一半都恰好符合吴恩裕的主张(右翼宗学、癸未除夕和雪芹画像)。我不敢说张永海一定事先做过研究,但这情形实在颇耐人寻味。其实这个"传说"之来完全不能怪张永海多事。这是吴恩裕自从1954年听赵常恂说雪芹居处在北京西郊健锐营以后,一步步地逼出这位张永海来的。吴恩裕自己先后已查访过两三次,后来又在1961年秋,由北京文化部门专门从事调查(见《十种》,页133、137、162)。在这种情况下。纵使没有张永海,也迟早会有其他健锐营老人出现的。

现在由于敦敏的《瓶湖懋斋记盛》残文的发现,我们知道乾隆二十三年(1758)曹雪芹迁至白家疃新居。无论在这以前雪芹是否住在香山健锐营,至少张永海的弥天大谎总应该算是戳穿了。张永海所说雪芹及其子之死与葬,都必须假定他没有离开健锐营才能成立。张永海又斩钉截铁地说:"他(指雪芹)是旗人,必得住在旗里头。……出了健锐营的范围,他就不能住。"(《十种》,页108)这些话都已被新材料否定了。吴恩裕是整理"记盛"这篇文字的人,我们且看他对雪芹居处的问题怎样说。

他道："雪芹大约于乾隆十五年左右，从北京城里迁至西郊香山健锐营。……根据传说，他初住香山四王府和峒峪村中间一带地方，后来不知那年又迁到香山脚下镶黄旗营的北上坡。"（见《曹雪芹的佚著和传记材料的发现》，《文物》，1973年第二期，页11）这个"传说"仍然是张永海的那一套。我真奇怪吴恩裕何以丝毫不觉得这个"传说"和新材料之间有矛盾。考证固然是"实事求是"的事，但一旦有了先入之见，这四个字恐怕就不免要大打折扣了。更妙的是吴恩裕从前认为敦敏、张宜泉所题关于雪芹"日望西山餐暮霞"，"庐结西郊别样幽"，"门外山川供绘画"等诗句颇符合香山健锐营一带的景致，而现在则都一股脑儿地搬到白家疃来了（《十种》，页133、162及"佚著"文，页12）。其实这一类的诗句摆在任何有山有水的地方都是可以得到"印证"的。

我写这一条长注的用意并不是要责备任何人。我只是想提醒搞红学考证的人要随时随地有方法论的自觉。

[31] 《〈红楼梦〉辨》，卷中，页69—70。

[32] 读《〈红楼梦〉随笔》，《〈红楼梦〉研究专刊》，第一辑，页111。

[33] 同上，页105。

[34] 读《〈红楼梦〉随笔》初载于香港《大公报》1954年1月份至4月份。国内《新建设》1954年3月号所载俞平伯的《〈红楼梦〉简论》是"随笔"的一部分。李希凡和蓝翎的发难文章——《关于〈红楼梦〉简论及其他》——所攻击的主要是俞平伯对于《红楼梦》的传统性和独创性的一些理解。由于俞平伯在"简论"中已首先对"自传说"表示怀疑，李、蓝两人在文章中并未涉及这个问题。直到第二篇文章批判《〈红楼梦〉研究》时，他们才正面向俞平伯以前的"自传说"开火（李、蓝的"评《〈红楼梦〉研究》"最初发表在1954年10月10日《光明日报》的"文学遗产"第二十四期上。两文均收入《〈红楼梦〉评论集》，见1973年新版，页1—36）。所以从时间推断，俞平伯对"自传说"的自我否定绝非受李、蓝的评论而被动改变的。

[35] 《红楼梦》八十回校本序言，页3—4。

[36] 关于李希凡和何其芳之间在这个问题上面的尖锐对立，请看《〈红楼梦〉评论集》的三版后记，特别是页312—328。值得注意的是何其芳一直到今天为止还不肯放弃他自己的看法。（见页337）

[37] 参看 Rene Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, pp. 135—137。

[38] 见俞平伯辑《脂砚斋〈红楼梦〉辑评》，页40。

[39] 见《红楼梦》八十回校本，第一册，页5。

[40] 《红楼梦》第一回的楔子上明说是"亲自经历的一段陈迹故事"（同上，页3）及"不过实录其事"（页5）。如果"索隐派"坚持书中所记是明清之际的民族血泪

史,那么他们必须证明书中一大部分的人物和事件的历史真实性。所以从这一点说,复活后的"索隐派"尽管内在困难较少,却反而不及旧"索隐派"如蔡孑民先生之所为者具有说服力。最近收到杜世杰先生寄赠《〈红楼梦〉原理》一书(台北,1972)。其中第六篇"吴梅村与《红楼梦》",谓《红楼梦》作者即吴梅村,因为就吴玉峰,孔梅溪,贾雨村三人之名字,论序各就本数取一字便是"吴梅村"三字(页71)。此说虽有趣,但距离证实之境尚远。不过可以看到"索隐派"现在也在积极地要想解决作者问题了。

[41] 见吴恩裕《曹雪芹的佚著和传记材料的发现》,页5。关于此诗的来源及其对于曹雪芹思想的说明,可看吴恩裕的分析,页13—14。但是就我们目前的知识来说,这首诗的史料价值尚不能毫无保留地予以肯定。

[42] 参看 Wellek and Warren, *Theory of Literature*, pp. 66—68 & note 9 on p. 273。

[43] 陈炳良先生有择要介绍,见前引文,页9—11。

《红楼梦》的两个世界

曹雪芹在《红楼梦》里创造了两个鲜明而对比的世界。这两个世界,我想分别叫它们作乌托邦的世界和现实的世界。这两个世界,落实到《红楼梦》这部书中,便是大观园的世界和大观园以外的世界。作者曾用各种不同的象征,告诉我们这两个世界的分别何在。譬如说,"清"与"浊"、"情"与"淫"、"假"与"真",以及风月宝鉴的反面与正面。我们可以说,这两个世界是贯穿全书的一条最主要的线索。把握到这条线索,我们就等于抓住了作者在创作企图方面的中心意义。

当然,由于曹雪芹所创造的两个世界是如此地鲜明,而它们的对比又是如此的强烈,从来的读者也都或多或少、或深或浅地意识到它们的存在。但在最近五十年中,《红楼梦》研究基本上乃是一种史学的研究。而所谓红学家也多数是史学家,或虽非史学家,但所作的仍是史学的工作。史学家的兴趣自然地集中在《红楼梦》的现实世界上。他们根本不大理会作者"十年辛苦"所建造起来的空中楼阁——《红楼梦》中的理想世界。相反地,他们的主要工作正是要拆除这个空中楼阁,把它还原为现实世界的一砖一石。在"自传说"的支配之下,这种还原的工作更进一步地从小说中的现实世界转到了作者所

生活过的真实世界。因此半个世纪以来的所谓“红学”其实只是“曹学”,是研究曹雪芹和他的家世的学问。用曹学来代替红学,是要付出代价的。最大的代价之一,在我看来便是模糊了《红楼梦》中两个世界的界线。1961至1963年之间,大陆的红学家曾热烈地寻找“京华何处大观园”。这可以说是历史还原工作的最高峰。这就给人一种明确的印象,曹雪芹的大观园本在人间,是现实世界的一部分。《红楼梦》里的理想世界被取消了,正像作者说的,“落了片白茫茫大地真干净!”

但是在过去几十年中,也并不是没有人特别注意到《红楼梦》中的理想世界。早在1953或1954年,俞平伯就强调了大观园的理想成分。以想象的境界而论,大观园可以是空中楼阁。他并且根据第十八回贾元春“天上人间诸景备”的诗句,说明大观园只是作者用笔墨渲染而幻出的一个蜃楼乐园。俞平伯的说法在红学史上具有Thomas S. Kuhn所谓“典范”(paradigm)的意义。可惜他所处的环境使他不能对他这个革命性的新观点加以充分的发挥。1972年宋淇发表了《论大观园》,这可以说是第一篇郑重讨论《红楼梦》的理想世界的文字。他强调大观园绝不存在于现实世界之中,而是作者为了迁就他的创造企图虚构出来的空中楼阁。宋淇更进一步说:

> 大观园是一个把女儿们和外面世界隔绝的一所园子,希望女儿们在里面,过无忧无虑的逍遥日子,以免染上男子的龌龊气味。最好女儿们永远保持她们的青春,不要嫁出去。大观园在这一意义上说来,可以说是保护女儿们的堡垒,只存在于理想中,并没有现实的依据。[1]

这番话说得既平实又中肯,我愿意把这一段话作为我讨论《红楼

梦》的两个世界的起点。关于五十多年来红学发展的内在逻辑及其可能发生的革命性的变化,我已在《近代红学的发展与红学革命——一个学术史的分析》一文中作了初步的检讨。所以详细的论证和根据,这里一概从略。

说大观园是曹雪芹虚构的一个理想世界,会无可避免地引起读者一个重要的疑问:如果大观园是一个"未许凡人到此来"的"仙境",那么作者在全书总纲的第五回里创造的"太虚幻境"在《红楼梦》全书中究竟应该占据一个什么位置呢?我们当然可以说"太虚幻境"是梦中之梦、幻中之幻。但这样一来,我们岂不应该说《红楼梦》里一共有三个世界了吗?庚辰本脂批有这样一条:

大观园系玉兄与十二钗之太虚玄境,岂可草率?[2]

这里"玄境"的"玄"字其实就是"幻"字,一定是抄者的笔误,因为这一条里还有好几字写错了。所以根据脂砚斋的看法,大观园便是太虚幻境的人间投影。这两个世界本来是叠合的。我们现在还不知道脂砚斋到底是谁。但他和作者有密切的关系,并且相当了解作者的创作意向,大概是不成什么问题的。我们虽然不能过于相信脂批,可是在内证充分的情况下,脂批却是最有力的旁证。让我们现在看看《红楼梦》本文里面的直接证据。第五回宝玉随秦可卿"至一所在。但见朱栏白石,绿树清溪,真是人迹希逢,飞尘不到。宝玉在梦中欢喜,想道:'这个去处有趣。我就在这里过一生,纵然失了家,也愿意。'"[3]这个所在其实就是后来的大观园。怎样证明呢?就风景而言,第十七回宝玉随贾政入大观园,行至沁芳亭一带,书中所描写的恰恰就是"朱栏白石,绿树清溪"这八个字的加详和放大。[4]就心情而言,我们应该记得第二十三回宝玉初住进大观园时,作者写道:

"且说宝玉自进园来,心满意足,再无别项可生贪求之心。"[5]细心的读者只要把前后的文字加以比较,就不难看出太虚幻境和大观园是一种什么关系了。

如果说这条证据还嫌曲折了一点,那么让我再举一条更直接、更显豁的证据,以坚读者之信。故事还是出在第十七回,宝玉和贾政一行人离了蘅芜苑,来到了一座玉石牌坊之前。"贾政道:'此处书以何文?'众人道:'必是蓬莱仙境方妙。'贾政摇头不语。宝玉见了这个所在,心中忽有所动,寻思起来倒像哪里曾见过的一般,却一时想不起那年月日的事了。贾政又命他作题,宝玉只顾细思前景,全无心于此了。"贾政还特别补上一句:"这是要紧一处,更要好生作来。"[6]宝玉以前在什么地方见过石牌坊的呢?宝玉自己也许忘了。可是读者一定还记得,第五回宝玉梦游太虚幻境"随了仙姑至一所在。有石牌坊横建,上书'太虚幻境'四个大字"[7]。宝玉在记忆中追寻的岂不明明就是这个地方吗?所以脂砚斋特别在此点醒读者曰:"仍归于葫芦一梦之太虚玄境。"[8]贾政说:"这是要紧一处。"是的,《红楼梦》中还有比太虚幻境更要紧的所在吗?这个石牌坊,宝玉事后是补题了,题的是"天仙宝镜"四字[9]。也就是这座牌坊,后来刘姥姥又误认作是"玉皇宝殿",而大磕其头。[10]总而言之,"蓬莱仙境"也好,"天仙宝境"也好,"玉皇宝殿"也好,作者是一而再、再而三地在点醒我们,大观园不在人间,而在天上;不是现实,而是理想。更准确地说,大观园就是太虚幻境。[11]

大观园既是宝玉和一群女孩子的太虚幻境,所以在现实世界上,它的建造必须要用元春省亲这样一个郑重的大题目。庚辰本第十六回有一段畸笏的眉批说:

> 大观园用省亲事出题,是大关键事,方见大手笔行文之

立意。[12]

作者安排的苦心尚不止此。第十七回开头一段叙事便很值得玩味。园内工程告竣后,贾珍请贾政进去瞧瞧,有什么要更改的地方,并说贾赦已先瞧过了。这好像是说,贾赦是第一个入园子的人。其实这段话是故意误引读者入歧途的。因为后文又说,"可巧近日宝玉因思念秦钟,忧戚不尽,宝母常命人带他到园中来戏耍"。紧接下去,便是宝玉避之不及,和贾政劈面相逢,终于被逼着一齐再进园子去题联额[13]。这段叙事的后半截至少暗含着两层深意:一、宝玉是最早进大观园去赏玩景致的人。贾赦、贾政等都是在园子完工后才进去勘察的,而宝玉早在这以前已去过不止一次了。二、大观园既是宝玉和诸姐妹的乌托邦、干净土,则园中亭台楼阁之类,自然非要他们自己命名不可。大观园这个"未许凡人到此来"的仙境是绝不能容许外人来污染的。所以庚辰本十七回的总批说:

> 宝玉系诸艳之冠,故大观园对额必得玉兄题跋。[14]

同本又有一条批语说:

> 如此偶然方妙,若特特唤来题额,真不成文矣。[15]

这些地方,脂评都可以帮助读者了解作者的原意。《红楼梦》之绝少闲笔,我们有时也要通过脂评,才能体会得更深刻。

我们知道,宝玉当日并没有题遍大观园中所有的联额。事实上园中建筑物太多,命名之事也不是宝玉一个人能够包办得了的。那么,还有谁题过联额呢?这个谜直到第七十六回才解开。在这一回

里黛玉和湘云中秋夜赏月联句。湘云称赞凸碧堂和凹晶馆两个名字用得新鲜。黛玉对湘云说:

> 实和你说罢,这两个字还是我拟的呢。因那年试宝玉,因他拟了几处,也有存的,也有删改的,也有尚未拟的。这是后来我们大家把这没有名色的,也都拟出来了,注了出处,写了这房屋的坐落,一并带进去与大姐姐瞧了。他又带出来命给舅舅瞧过。谁知舅舅倒喜欢起来,又说:"早知这样,那日就该叫他姊妹一并拟了,岂不有趣。"所以凡我拟的一字不改,都用了。[16]

这段话才把当日大观园初题联额的情节完全补出。可见园内各处的命名,除宝玉外,其余也都出自诸姊妹,尤其是黛玉之手。第七十六回和第十七回,相去六十回之遥,且就曹雪芹已完成的原稿来说,则已几乎婪尾余香,而前后呼应,如常山之蛇。《红楼梦》的创作,作者时时有全局在胸,是非常明显的。

大观园是《红楼梦》中的理想世界,自然也是作者苦心经营的虚构世界。在书中主角贾宝玉的心中,它更可以说是唯一有意义的世界。对宝玉和他周围的一群女孩子来说,大观园外面的世界是等于不存在的,或即使偶然存在,也只有负面的意义。因为大观园以外的世界只代表肮脏和堕落。甚至一般《红楼梦》读者的眼光也往往过分为大观园这个突出的乌托邦所吸引,而不免忽略了大观园以外的现实世界。但是曹雪芹自己却同样地非常重视这个肮脏和堕落的现实世界。他对现实世界的刻画也一样的费尽了心机的。这里可以清楚地看出作者、主角和读者之间,是存在着不同的观点的。"自传说"之混曹雪芹和贾宝玉为一人,其最根本的困难便在于无法解决这个重要的观点的问题。

曹雪芹虽然创造了一片理想中的净土,但他深刻地意识到这片净土其实并不能真正和肮脏的现实世界脱离关系。不但不能脱离关系,这两个世界并且是永远密切地纠缠在一起的。任何企图把这两个世界截然分开并对它们作个别的、孤立的了解,都无法把握到《红楼梦》的内在完整性。为了具体地说明这一点,让我们检讨一下大观园的现实基础。

第十六回对于大观园的建造有很清楚的叙述。园子的基址是"从东边一带借着东府花园起,转至北边,一共丈量准了,三里半大"[17]。下面还有一段更详细的报道:"先令匠人拆宁府会芳园墙垣楼阁,直接入荣府东大院中。……会芳园本是从北拐角墙下引来一段活水,今亦无烦再引。其山石树木虽不敷用,贾赦住的乃是荣府旧园,其中竹树山石以及亭榭栏杆等物,皆可挪就前来。"[18]这些话里大有文章,可惜自来红学家在"自传说"支配之下,根本未作进一步的分析[19]。上面我们已看到,大观园的出现是《红楼梦》中第一大事,作者和批者都一再郑重其事地加以点明。那么,作者在这里细说大观园的现实来历,绝不会是没有用意的。如果"自传说"可以解答问题,确切地考出大观园是由曹家旧宅改建而成的,那当然再好没有。而事实上此路确是不通,我们只好另辟途径。

照上面的叙述,大观园的现实基址主要是由两处旧园子合成的,即宁府的会芳园和贾赦住的荣府旧园。庚辰本第十七回在"上面苔藓成斑,藤萝掩映"句下有一条批语说:

> 曾用两处旧有之园所改,故如此写方可。细极。[20]

可见作者和批者,一暗一明,都特别提醒我们,这两所旧园子里面是藏着重要消息的。什么消息呢?让我们先从贾赦说起。贾赦这个人

在《红楼梦》里可算得是最肮脏的人物之一。《红楼梦》里有一条无形的章法,即凡是比宝玉长一辈的人,对他的不堪之处,描写时多少都有相当的保留,这也可以说是“为尊者讳”吧!所以书中极力渲染的脏事情,大都集中在贾珍、贾琏、薛蟠等几个宝玉的平辈身上。这些地方,也确露出“自传”的痕迹[21]。但是尽管如此,作者对贾赦还是不肯轻易放过。所以第四十六回特立专章声讨,详写他要强纳鸳鸯为妾的丑事。作者曾借袭人之口写出他的史家定论:“真真——这话理论不该我们说——这个大老爷太好色了。略平头正脸的他就不放手了。”[22]《红楼梦》中对贾琏的淫行最多特写镜头,恐怕就是要曲达“有其父必有其子”这句古谚吧。所以,贾赦住过的园子和接触过的竹树山石以及亭榭栏杆等物,自然也都是天下极脏的东西了。

再说东府园子,那就更是龌龊不堪之至了。正如柳湘莲的名言所说的,“你们东府里,除了那两个石头狮子干净,只怕连猫儿、狗儿都不干净”[23]。这还是一般性的说法。我们得更深一层分析一下会芳园这个地方。在第十六回以前,大观园尚未出现,《红楼梦》里的许多重大事故都是在会芳园这个舞台上上演的。会芳园中的楼阁,现尚可考的有天香楼、凝曦轩、登仙阁等处。天香楼自然是最有名的脏地方,因为原本第十三回回目就叫作“秦可卿淫丧天香楼”。其他两处也一样地不干净。凝曦轩是爷儿们吃酒取乐之处,凤姐所谓“背地里又不知干什么去了”的一个所在。[24]这只要看看后来第七十五回贾珍诸人在天香楼聚赌,说脏话,和玩娈童的情形,就可以知道了。[25]至于登仙阁,则是秦可卿自缢和瑞珠触柱后停灵的地方[26]。会芳园还发生过一件秽事,便是第十一回“见熙凤贾瑞起淫心”。凤姐遇到贾瑞便恰恰是在这个园子里面[27]。

所以,总而言之,贾赦住的旧园和东府的会芳园都是现实世界上最肮脏的所在,而却为后来大观园这个最清净的理想世界提供了建

造原料和基址。这样的安排难道会是偶然的吗？甚至大观园中最干净的东西——水，也是从会芳园里流出来的。甲戌、庚辰两本在这里都有同一条脂评，说：

园中诸景最要紧是水，亦必写明为妙。[28]

可见作者处处要告诉我们，《红楼梦》中干净的理想世界是建筑在最肮脏的现实世界的基础之上。他让我们不要忘记，最干净的其实也是在肮脏的里面出来的。而且，如果全书完成了或完整地保全了下来，我们一定还会知道，最干净的最后仍旧要回到最肮脏的地方去的。“欲洁何曾洁，云空未必空”[29]这两句诗不但是妙玉的归宿，同时也是整个大观园的归宿。妙玉不是大观园中最有洁癖的人吗？曹雪芹一方面全力创造了一个理想世界，在主观企求上，他是想要这个世界长驻人间。而另一方面，他又无情地写出了一个与此对比的现实世界。而现实世界的一切力量则不断地在摧残这个理想的世界，直到它完全毁灭为止。《红楼梦》的两个世界不但是有密不可分的关系，并且这种关系是动态的，即采取一种确定的方向的。当这种动态关系发展到它的尽头，《红楼梦》的悲剧意识也就升进到最高点了。

前面我们曾指出，《红楼梦》的两个世界是干净与肮脏的强烈对比。现在我们应该进一步探讨一下，大观园里面的人物对这两个世界的看法是否可以证实我们的观察。在这个关系上，我们要检讨“黛玉葬花”的意义。黛玉葬花发生在第二十三回，宝玉和诸钗刚刚在大观园中开始他们的理想生活。所以作者对这个故事的安排，不用说，是涵有深意的。由于这个故事太重要了，我们不得不把最有关系的一段文字全引在这里：

> 那一日正当三月中浣,早饭后,宝玉携了一套会真记,走到沁芳闸桥边桃花底下一块石上坐着。展开会真记,从头细玩。正看到落红成阵,只见一阵风过,把树上桃花吹下一大半来,落的满书满地皆是。宝玉要抖将下来,恐怕脚步践踏了,只得兜了那花瓣,来至池边,抖在池内。那花瓣浮在水面,飘飘荡荡,竟流出沁芳闸去了。回来只见地下还有许多。宝玉正踌躇间,只听背后有人说道:"你在这里作什么?"宝玉一回头,却是林黛玉来了,肩上担着花锄,上挂着纱囊,手内拿着花帚。宝玉笑道:"好,好,来把这个花扫起来,撂在那水里。我才撂了好些在那里呢。"林黛玉道:"撂在水里不好。你看这里的水干净,只一流出去,有人家的地方脏的臭的混倒,仍旧把花蹧蹋了。那犄角上我有一个花冢。如今把他扫了,装在这绢袋里,拿土埋上,日久不过随土化了,岂不干净。"[30]

"黛玉葬花"早在清末便上过京剧的舞台。民国初年经过梅兰芳和欧阳予倩这两位名演员重新编演之后,这个故事在中国已几乎是家喻户晓了。但大家的注意力都集中在宝、黛两人的爱情发展方面,尤其是第二十七回"埋香冢飞燕泣残红"那一段哀感动人的情节[31]。而红学家所注意的又往往在"葬花"一词的出处[32]。至于黛玉为什么要葬花这个问题,似乎还没有认真地被提出来过。

我愿意郑重地指出,黛玉葬花一节正是作者开宗明义地点明《红楼梦》中两个世界的分野。我说"开宗明义",因为"葬花"是宝玉等入住以后,大观园中发生的第一件事故。黛玉的意思很明显,大观园里面是干净的,但是出了园子就是脏的臭的了。把落花葬在园子里,让它们日久随土而化,这才能永远保持清洁。"花"在这里自然就是园中女孩子们的象征。怎见得?有诗为证。黛玉《葬花词》说:

未若锦囊收艳骨，一堆净土掩风流。质本洁来还洁去，强于污淖陷渠沟。[33]

所以第六十三回群芳夜宴，每个女孩子都分配一种花。而第四十二回凤姐更明明告诉读者："园子里头可不是花神！"[34]第七十八回晴雯死后成花神的故事也得在这个意义上去求了解[35]。花既象征园中的人物，那么人物若想保持干净、纯洁，唯一的途径便是永驻理想之域而不到外面的现实世界去。我在前面曾说，对于宝玉和大观园中的女孩子们来说，外面的世界是等于不存在的。但这话只是要指出，在主观愿望上，他们所企求的是理想世界的永恒，是精神生命的清澈；而不是说，他们在客观认识上，对外在世界茫无所知。园中女孩子们，诚如作者所说，是"天真烂漫"的[36]，可是他们并非幼稚糊涂。事实上，她们一方面把两个世界区别得泾渭分明，而另一方面又深刻地意识到现实对理想世界的高度危害性。"黛玉葬花"正是通过形象化的方式把这两层意思巧妙地表达了出来。

曹雪芹有时也用明确而尖锐的语言点出外面世界的险恶。第四十九回是大观园的盛世的始点，许多重要的人物如薛宝琴、邢岫烟、李纹、李绮等都住进了园子。也就是在这一回，史湘云警告宝琴道："你除在老太太跟前，就在园子里，来这两处，只管顽笑吃喝。到了太太屋里，若太太在屋里，只管和太太说笑，多坐一会无妨；若太太不在屋里，你别进去，那屋里人多心坏，都是要害咱们的。"接着宝钗笑道："说你没心，却又有心；虽然有心，到底嘴太直了。"[37]湘云这番话真是说得直率，明眼读者自会看出，她事实上对王夫人也颇有贬词。所以除了大观园这个乌托邦以外，便只有史太君跟前尚属安全。其余外面的人都是要害园子里面的人的。为什么史太君会是个例外呢？

因为她是从前枕霞阁十二钗中的人物,在大观园中人的眼里,尚不失为"我辈中人"也[38]。这种强烈的"咱们""他们"的分别正是相应于两个世界而起的[39]。

但是大观园中的"咱们"也不都是一律平等的,理想世界依然有它自己的秩序。"桃花源"是中国文学史上最早的一个乌托邦。照王安石说,它是"但有父子无君臣"。换言之,桃花源中虽无政治秩序,却仍有伦理秩序。大观园的秩序则可以说是以"情"为主,所以全书以情榜结尾。但由于情榜已不可见,今天要想完全了解作者心目中的秩序,可以说已无可能。大体上说,作者决定情榜名次的标准是多重的;故除了"情"字外,我们还得考虑到其他标准如容貌、才学、品行以至身份等。[40]这里我只想提出一个比较被忽略了的重要线索,即群芳与宝玉的关系。庚辰本第四十六回有一条批语说:

> 通部情案,皆必从"石兄"挂号,然各有各稿,穿插神妙。[41]

这一条评语我觉得特别重要。"情案"之"情"即是"情榜"之"情"。这样看来,书中诸人与宝玉之间关系的深浅、密疏,必然会在很大的程度上决定着他们在情榜上的地位。[42]而了解大观园世界的内在结构,也就必须个别地察看书中诸人如何在"石兄"处挂号了。

谈到大观园世界的内在结构,我们便不能不稍稍注意一下园中房屋的配置。这种配置,在我看来,也正是内在结构的一个清晰的反映。宋淇曾指出,大观园中的庭园布置和室内装设都是为了配合几位主角的性格而创造出来的。[43]这一点很正确。而且这也符合西方文学批评的原理。主角住处的布景往往是他的性格的表现。"一个人的房子即是他自己的一种伸延"[44]。但是曹雪芹对于布景的运用更有进于此者。他利用园中院落的大小、精粗,以及远近来表现理想

世界的秩序。这里只举几个最紧要的例子作为初步的说明。我们记得,第十七回宝玉题大观园联额,作者主要只写了四所院宇。这四所院宇依次为潇湘馆、稻香村、蘅芜苑和怡红院。这里面的评论都是有寓意的。先说潇湘馆。众人一见,都道:“好个所在。”而宝玉更认为这是“第一处行幸之处,必须颂圣方可”。所以题作“有凤来仪”[45]。这已可以看出作者对潇湘馆的特致郑重之意了。庚辰本在“好个所在”之下则批道:“此方可为颦儿之居。”[46]这还不算。下文第二十三回宝玉和黛玉商量住处时,黛玉说:“我心里想着潇湘馆好。”宝玉拍手笑道:“正和我的主意一样。我也要叫你住这里呢。我就住怡红院。咱们两个又近,又都清幽。”[47]后文第六十回群芳夜宴,宝玉说:“林妹妹怕冷,过这边靠板壁坐。”正可与此同观[48]。这正是用距离和环境来表现宝、黛之间的特殊关系的最好例证。

再看稻香村。贾政问宝玉:“此处如何?”宝玉应声说:“不及‘有凤来仪’多矣。”接着便发了一大篇议论,说此处是人力强为,没有“天然”意味。结果惹得贾政大为气恼。[49]不但如此,后文宝玉奉元春之命写四首诗,而单单稻香村一首写不出来,终由黛玉代笔,才算交卷。[50]这都表现宝玉对李纨的微词。李纨在大观园中是唯一嫁过人的女子,而我们当然都知道宝玉对已婚女子的评价。但李纨毕竟是宝玉的嫂嫂,并且人品又极好,因此这种微词便只好如此曲曲折折地显露出来。其中“天然”“人力”的分别尤堪玩味。李纨在正册中居倒数第二位,仅在秦可卿之上,是不为无因的。

那么蘅芜苑又如何?贾政道:“此处这所房子无味的很。”[51]岂非又是作者之微词乎?可是妙在从贾政口中说出来,仍给宝玉留了地步。这就避开了俞平伯所谓“分高下”的问题。[52]这里有一条脂批,颇得作者之心:“先故顿此一笔,使后文愈觉生色,未扬先抑之法。盖钗颦对峙,有甚难写者。”[53]更妙的是后来在第五十六回探春又补

上一句:“可惜蘅芜苑和怡红院这两处大地方竟没有出利息之物。”[54]闲闲一语透露了蘅芜苑和怡红院并为大观园中最大的两所住处。木石虽近而金玉齐大,正是脂砚斋所谓“钗颦对峙”也。

最后说到怡红院。这一段的描写最为详细,要分析起来,可说的话太多。现在姑举三点:宝玉要题“红香绿玉”,两全其妙,是章法之一。这在后来元春命宝玉赋诗一节中尚有照应。怡红院中特设大镜子,别处皆无,是章法之二,即所谓“风月宝鉴”也。园中的水“共总流到这里,仍旧合在一处,从那墙下出去”是章法之三。[55]而尤以最后一点最值得注意。脂评说:

> 于怡红总一园之看(?),是书中大立意。[56]

这正证实我们上面所说的,作者是借着院宇的布置来表示诸钗和宝玉之间的关系,因而间接地说明理想世界的内在结构。脂评所谓“通部情案皆必从石兄挂号”,便要在这些地方去认识。而园中之水流于怡红院之后,仍从墙下出去,又正关合葬花时黛玉所说的,这里的水干净,只一流出去,就是脏的臭的了。

我们一直强调,《红楼梦》的两个世界是干净和肮脏的强烈对照。上面无数例证都可以在概念上支持我们关于这个基本分别的看法。但是最后我还必须要解答一个具体的经验性的问题,即大观园中的生活是不是真的干净?如果大观园跟外面的现实世界同样的肮脏,那么我们所强调的两个世界的对照,依然难免捕风捉影之讥。

关于这个问题的解答,我们当然不能采用上面举例证明的方式。因为不存在的东西——肮脏——是不会有证据的。我们可以这样说,原则上曹雪芹在大观园中是只写情而不写淫的,而且他把外面世界的淫秽渲染得特别淋漓尽致,便正是为了和园内净化的情感生活

作一个鲜明的对照。

我们知道,大观园基本上是一个女孩子的世界。除了宝玉一个人之外,更无其他男人住在里面。[57]因此,只要我们能证明宝玉园中生活是干净的,《红楼梦》的理想世界的纯洁性也就有了起码的保障。关于这一层,作者曾有意地给我们留下了一个重要的线索。第三十一回,宝玉要晴雯和他一起洗澡。晴雯笑说:“还记得碧痕打发你洗澡,足有两三个时辰,也不知道做什么呢,我们也不好进去的。后来洗完了,进去瞧瞧,地下的水淹床腿,连席子上都汪着水,也不知是怎么洗了。”[58]这番话初看起来好像颇有文章。其实,这只是作者的狡猾,故用险笔来引人入歧路的。原来宝玉进大观园后,袭人因为得到王夫人赏识,所以特别自尊自重,和宝玉反而疏远了。夜间同房照应宝玉的乃是晴雯。[59]如果宝玉有什么越轨行为,那么晴雯的嫌疑可以说是最大。晴雯之终被放逐,也正坐此。可是事实上我们知道宝玉和晴雯一直干干净净的。所以晴雯临死才有“担了虚名”之说。作者为了证明二人的清白,特别找一个书中最淫荡不堪的灯姑娘出来作见证。灯姑娘说:“我进来一会在窗外细听,屋里只你二人,若有偷鸡盗狗的事,岂有不谈及的,谁知道两个竟还是各不相扰。可知天下委屈事也不少。”[60]正像解盦居士所说的:

> 窗外潜听,正所以表晴雯之贞洁也。不然,虚名二字,谁其信之?[61]

其实灯姑娘的话岂止洗刷了宝玉和晴雯的罪名,而且也根本澄清了园内生活的真相。宝玉和最亲密而又涉嫌最深的晴雯之间,尚且是“各不相扰”,则其他更不难推想了。[62]

最后还有一个棘手的问题需要交代,即七十三回傻大姐误拾绣

春囊的故事。这个故事表面上和我们所谓大观园是清净的乌托邦说最为矛盾,但细加分析,则正合乎我们的两个世界的理论。这个绣春囊当然是第七十一回司棋和她表弟潘又安在园中偷情时失落的。[63]可是在七十二回开始时,作者明说二人被鸳鸯惊散,并未成双。[64]可见大观园这个清净世界虽已到了堕落的边缘,尚未完全幻灭。更值得注意的是在第七十四回查明有犯奸嫌疑的人是司棋之后,司棋只是低头不语,却毫无畏惧惭愧之意。[65]那么司棋的勇气是从什么地方来的呢?这就要归结到我们在注[62]中所分析的“情”与“淫”的分别上去了。司棋显然是深深地爱恋着她的表弟的。[66]根据作者“知情更淫”和“情既相逢必主淫”的说法,这种世俗所不谅的“奸情”未必一定是什么罪恶。而且和外面世界的“脏唐臭汉”[67]比起来,更谈不上什么肮脏。

再换一个角度来看,如果作者是要把这件公案作为一个肮脏事件来处理,那么我们必须说,这正是《红楼梦》的悲剧中所必有的一个内在发展。我们在前面已指出,《红楼梦》的理想世界最后是要在现实世界的各种力量的不断冲击下归于幻灭的。绣春囊之出现在大观园正是外面力量入侵的结果。但外面力量之所以能够打进园子,又显然有内在的因素,即由理想世界中的“情”招惹出来的。理想世界的“情”诚然是干净的,但它也像大观园中的水一样的,而且无可避免地要流到外面世界去的。从这个意义上说,《红楼梦》的悲剧性格是一开始就被决定了的。我们曾说,曹雪芹所创造的两个世界之间存在着一种动态的关系。我们现在可以加上一句,这个动态的关系正是建筑在“情既相逢必主淫”的基础之上。

许多迹象显示,曹雪芹从《红楼梦》的七十一回到八十回之间,已在积极地布置大观园理想世界的幻灭。最明显的是第七十六回黛玉和湘云中秋夜联诗,黛玉最后的警句竟是:

冷月葬花魂。

所以妙玉特地来打断她们，并说："只是方才我听见这一首中，句虽好，只是过于颓败凄楚，此亦关人之气数而有，所以我出来止住。"[68]我们知道，花本是园中女孩子的象征，现在由黛玉口中唱出"葬花魂"的挽歌，可见大观园的气数是真的要尽了。这样看来，绣春囊之适在此际出现于《红楼梦》的清净世界之中，当非偶然。夏志清把这件事比之于伊甸园中蛇的出现，因为蛇一出现，亚当和夏娃就从天堂堕落到人间。宋淇引之，许为"一针见血之言"，这是不错的。[69]

《红楼梦》今本一百二十回不出一手，至少在目前的研究阶段上已成定论。在公认为曹雪芹所写的八十回中，大观园表面上依然是一个"花柳繁华之地"，因此我们无从知道作者究竟如何刻画大观园的破灭。略可推测者，作者大概运用强烈的对照来衬托结局之悲惨。所以第四十二回靖应鹍藏本脂批有"此后文字，不忍卒读"[70]之说。据周汝昌的判断，"后半部中所有人物的原来身份地位都发生'大颠倒'的现象"[71]。这一层，所有研究《红楼梦》的人大致都可以首肯。这种颠倒恐怕并不限于人物，大观园这个清净的理想世界也不免要随着而遭到一番颠倒，比如说从繁华到破落。[72]而且人物的前后颠倒也不止于身份地位方面；从我们的两个世界说来看，其中还必然在一定的程度上涉及干净和肮脏的颠倒。

大观园中的人物都爱干净，这是人所共知的。但是越是有洁癖的人往往也就越招来肮脏。最显著例子出在第四十回和四十一回。贾母带着刘姥姥一群在探春屋里参观。贾母笑道："咱们走罢。他们姊妹们都不大喜欢人来坐着，怕脏了屋子。"探春笑留众人之后，贾母又笑着补上一句道："我的这三丫头却好。只有两个玉儿可恶，回来

吃醉了,咱们偏往他们屋里闹去。"[73]这里的"两个玉儿"当然是指宝玉和黛玉。但作者忽然添写此一段文字是有重要作用的,就是为次一回"刘姥姥醉卧怡红院"作伏笔。宝玉最嫌嫁了汉子的老女人肮脏,而作者就偏偏安排了刘姥姥之醉卧在他的床上,而且弄得满屋子"酒屁臭气"[74]。这明明有意用现实世界的丑恶和肮脏来点污理想世界的美好和清洁。同回刘姥姥在栊翠庵吃茶,也同样是为了衬出妙玉洁癖的特笔。[75]所以八十回后的妙玉,结局最为不堪。她的册子上说:

欲洁何曾洁,云空未必空。可怜金玉质,终陷淖泥中。

而《〈红楼梦〉曲子》上又说她"到头来依旧是风尘肮脏违心愿,好一似无瑕白玉遭泥陷,又何须王孙公子叹无缘"[76]。这是作者在八十回后写妙玉沦落风尘,备历肮脏之确证,断无可疑。[77]妙玉是《红楼梦》的理想世界中第一个干净人物,而在理想世界破灭以后竟流入现实世界中最龌龊角落上去。仅此一端即可推想作者对两个世界的处理是采用了多么强烈对照的笔法!

总结地说,《红楼梦》这部小说主要是描写一个理想世界的兴起、发展及其最后的幻灭。但这个理想世界自始就和现实世界是分不开的:大观园的干净本来就建筑在会芳园的肮脏基础之上。并且在大观园的整个发展和破败的过程之中,它也无时不在承受着园中一切肮脏力量的冲击。干净既从肮脏而来,最后又无可奈何地要回到肮脏去。在我看来,这是《红楼梦》的悲剧的中心意义,也是曹雪芹所见到的人世间的最大的悲剧!

注 释

[1] 宋淇:“论大观园”,《明报月刊》,八十一期,1972年9月,页4。

[2] 俞平伯辑:《脂砚斋〈红楼梦〉辑评》(以下简称辑评),页248。

[3] 俞平伯校订,王惜时参校:八十回《红楼梦》校本(以下简称八十回校本),北京,1958,册一,页47。

[4] 同上,页163。按:甲戌本在太虚幻境中有一条批语有:“已为省亲别墅画下图式矣。”(俞平伯:《辑评》,页120)可见脂砚斋已点明太虚幻境便是后来的大观园了。尚有他证详后。

[5] 同上,页232。

[6] 八十回校本,册一,页170。

[7] 同上,页48。

[8] 俞平伯:《辑评》,页270。

[9] 八十回校本,册一,页178。这四个字后来元春改题作“省亲别墅”。又按人民文学出版社1973年本,“境”字改为“镜”字(页204),未知何据。“境”字固亦可通,但此处“宝镜”实开合“风月宝鉴”。故仍当以“镜”字为正。

[10] 八十回校本,册二,页440。

[11] 此文已写就,重翻俞平伯《读〈红楼梦〉随笔》中“记嘉庆本子评语”一节,发现大观园即太虚幻境之说早已为嘉庆本评者道破。原评者在“玉石牌坊”一段下批曰:“可见太虚幻境牌坊,即大观园省亲别墅。”俞先生接着下一转语曰:“其实倒过来说更有意义,大观园即太虚幻境。”(《〈红楼梦〉研究专刊》,第四辑,页56)俞先生最后一句话和我的说法一字不差。足见客观的研究,结论真能不谋而合。“随笔”我曾看过不止一次,但注意力都集中在前面俞先生自己心得的几节,居然漏掉了这条吞舟之鱼。本文既已写就,改动不便,特补记于此,以志读书粗心之过。

[12] 俞平伯:《辑评》,页243。关于这个问题,宋淇先生已先我而发,他还引了其他几条脂评,可以参看。“论大观园”,页4—5。

[13] 八十回校本,页161—162。

[14] 俞平伯:《辑评》,页256。按“冠”字原作“贯”。有正本则作“冠”,于义较长。详细的讨论,见宋淇,“论贾宝玉为诸艳之冠”,《明报月刊》,第五十四期(1970年6月),页7—12;第五十五期(1970年7月),页22—26;第五十六期(1970年8月),页53—57。

[15] 俞平伯:《辑评》,页257。

[16] 八十回校本,册二,页860。按:脂批亦早见到此点,庚辰本第十八回“后

来亦曾补拟"。句下有注云:"一句补前文之不暇,启'后'之苗裔。至后文凹晶溪馆,黛玉口中又一补,所谓一声空谷,八方皆应。"(见俞平伯《辑评》,页283—284)

[17] 同上,册一,页157。

[18] 八十回校本,册一,页158。

[19] 周汝昌在《〈红楼梦〉新证》里曾引了折会芳园那一段话(页156),但他的目的是在寻找大观园究在北京何处。俞平伯的《读〈红楼梦〉随笔》有一节讨论"大观园地点问题"也注意到宁府花园并入了大观园这一事实。俞先生的论点主要在说明地点问题无法考证,只能认作是"荒唐言"。可惜他没有进一层追问:为什么作者写这样的"荒唐言"?(转载于新亚书院《〈红楼梦〉研究专刊》第一辑,页112)

[20] 俞平伯:《辑评》,页258。此外尚有两条脂批与此有关的可以参看,见页247—248,兹不多引。

[21] 我并没有完全否定"自传说",不过反对以"自传"代替小说罢了。请看我的《近代红学的发展与红学革命》。

[22] 八十回校本,册二,页491。关于贾赦之龌龊不堪,野鹤《读红楼札记》中已有严厉的指摘。见一粟编,《〈红楼梦〉卷》,北京,1963年,第一册,页277—288。而俞平伯《读〈红楼梦〉随笔》更有专文讨论。见《〈红楼梦〉研究专刊》第二辑,页133—134。

[23] 八十回校本,册二,页741。

[24] 同上,册一,页116。

[25] 同上,册二,页847—850。按天香楼的再出现,在今本《红楼梦》中确是一个没有交代的矛盾。俞平伯已指出了这一点。见《读〈红楼梦〉随笔》,《〈红楼梦〉研究专刊》第一辑,页112。但是由于靖本的发现,我们现在知道,"天香楼"本作"西帆楼",后来作者接受了批者的意见改为"天香楼"的。所以我猜想是作者忘了在七十五回作相应的修正,才留下这个漏洞的。见周汝昌《〈红楼梦〉及曹雪芹有关文物叙录一束》,《文物》,1973年第二期,页23。

[26] 八十回校本,册一,页128及136。

[27] 同上,页114—115。

[28] 俞平伯:《辑评》,页250。

[29] 八十回校本,册一,页51。

[30] 八十回校本,册一,页233—234。

[31] 《梅兰芳舞台生活四十年》,第二集,香港戏剧出版社重印本,页89—101。

[32] 如王国维指出"葬花"两字始见于纳兰性德的饮水集,见《〈红楼梦〉评论》,《〈红楼梦〉卷》,第一册,页263。

[33] 八十回校本,册一,页283。

[34] 八十回校本,册二,页444。

[35] 不但园中女孩子是花神,而且宝玉自己也是花神。我愿意在这里稍稍讲一下我对于宝玉为“诸艳之冠”的看法。第七十八回宝玉对小丫头说:“不但花有一个神,一样花一位神之外还有总花神。”(八十回校本,册二,页890)这话亦大有深意。我们知道第六十三回群芳夜宴,除了晴雯未抽签外,还有宝玉也没有抽。晴雯不抽,是因为她跟黛玉一样是芙蓉,所以无签可抽。这一点俞平伯的“‘寿怡红群芳开夜宴’图说”(见《〈红楼梦〉研究》,上海,1952,页241—243)已交代清楚了。但宝玉何以不抽签,则俞先生没有说明。俞先生也许以为宝玉是男人,所以不能抽,其实不然。照七十八回来看,宝玉应是“总花神”,所以才不能抽。因为签上绝不可能有一种“总花”啊!宝玉是总花神,这就是所谓“诸艳之冠”也。也许有人会提出疑问,宝钗的签上不明明写着“艳冠群芳”么?(八十回校本,册二,页698)要知道宝钗虽然艳冠群“芳”,但毕竟只是司牡丹花的花神。唯有宝玉主不单管任何一样的花,才有资格做总花神。倒过来说,正因为宝玉不是女人,他才不能单管任何一样花,而只有做总花神。情榜六十名女子,而以宝玉为首,可以说是“事有必至,理有固然”,丝毫不必奇怪。我们应该记得宝玉小时候的旧号本是“绛洞花王”啊!(见八十回校本,册一,页385)而且“艳冠群芳”与“诸艳之冠”也大有不同,因为“艳”在这里是比“芳”高一级的概念。所以我深信根据七十八回总花神之说,可以彻底地解决宝玉为“诸艳之冠”及在情榜上总领诸女子这两个问题。胡适说情榜大似《水浒传》的石碣(见胡适文存第四集,台北远东图书公司,1971年,页405),是有道理的,曹雪芹也许受了水浒的暗示,而把宝玉安排了一种近乎托塔天王晁盖的地位。

[36] 八十回校本,册一,页233。

[37] 八十回校本,册二,页525。

[38] 看俞平伯的《辑评》,页492。

[39] 第四十五回李纨等邀凤姐入诗社。凤姐笑道:“我不入社花几个钱,不成了大观园的反叛了。”(八十回校本,册二,页477)这也是湘云的“咱们”两字的具体说明。

[40] 见宋淇《论大观园》,页6—7。

[41] 俞平伯:《辑评》,页517。

[42] 这个问题尚待进一步分析。所谓“情”至少可分两类:一是爱情之情,一是骨肉之情。金陵正十二钗之名次今仍清楚可考。林、薛以后即数元春、探春,而迎春、惜春反在妙玉之后。凡此皆可由正文中得其确解。因为宝玉平时认为弟兄之间不过尽其大概情理而已(见八十回校本,页204)。此亦可移用之于姐妹之间。但元

春、探春和宝玉之间,除了天伦关系之外,尚有自然发生的友情,故名次远高于迎春、惜春也。这里不过略示一端而已,详论且俟将来。又周春《阅〈红楼梦〉随笔》中有一个怪见解,认为元春之下是史太君,并非探春(见《〈红楼梦〉卷》,第一册,页69)。他的话很不可信。

[43] 见《论大观园》,页3。

[44] 见 Rene Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, A Harvest Book, 1956, pp. 210—211。

[45] 八十回校本,册一,页164—165。

[46] 俞平伯:《辑评》,页261。

[47] 八十回校本,册一,页232。

[48] 同上,页697。参看俞平伯《〈红楼梦〉研究》,页233及238页引全玉缘本评语。

[49] 八十回校本,册一,页166—167。

[50] 同上,页183,按:即"杏帘在望"。

[51] 同上,页168。

[52] 《〈红楼梦〉研究》,页235—237。

[53] 俞平伯:《辑评》,页267。

[54] 八十回校本,册二,页613。

[55] 并见同上,册一,页170—172。

[56] 俞平伯:《辑评》,页274。按:"看"字我初疑当作"水"字。后与宋淇先生讨论,他说"看"字可能系"首"字讹成。宋先生的说法就字形说,比我的更近理(后来我忽然悟到"水"字的草书与"看"字极近似,因此我还是倾向于"水"字)。此条宜与注三三论总花神一条合看。

[57] 宋淇先生认为前八十回中,除贾兰这个孩子外,其余男人都不能入大观园。另有几个例外如贾芸之类,宋先生也有很合理的解说(见《论大观园》,页5—6)。在原则上大观园确有这样一条不成文法,但在实践中,《红楼梦》的两个世界又是纠缠在一起的,不可能全无交涉。宋先生说前八十回中贾政、贾琏都没进过大观园。这一点尚与书中事实有出入。第十七回试才题对额可以不算,因为这时大观园尚没有人居住。但第七十五回贾母在凸碧山庄的敞厅上中秋赏月,所有荣、宁二府的男人则确都进了大观园(八十回校本,册二,页851—855)。所以我们不必一定说,八十回以前除了宝玉之外,没有男人进过园子。不过作者尽可能地不写男人入园而已。宋先生的说法基本上是符合作者原意的。

[58] 八十回校本,册一,页327。

［59］　同上，册二，页881。

［60］　同上，页880。

［61］　“石头臆说”，见《〈红楼梦〉卷》，第一册，页196。

［62］　这里有必要讨论一下曹雪芹对“情”与“淫”之分际的看法。我们一再强调，《红楼梦》的两个世界一方面是泾渭分明的，而另一方面又是互相交涉的。情与淫的关系也正是如此。曹雪芹并非禁欲论者，因此他从不把欲无条件地看作罪恶。他也不是二元论者，所以又不把情和欲截然分开。在第五回中，他开宗明义地说明“好色即淫，知情更淫”，而反对“好色不淫”、“情而不淫”之类的矫饰论调。大体说来，他认为情可以，甚至必然包括淫；由情而淫则虽淫亦情。故情又可叫做“意淫”。但另一方面，淫绝不能包括情；这种狭义的“淫”，他又称之为“皮肤滥淫”（均见八十回校本，册一，页57）。宝玉之所以为平儿惋惜，正因“贾琏唯知以淫乐悦己”（同上，册二，页471），换言之，即有淫而无情。他对香菱的同情也基于相同的理由（见同上，页693）。试想连贾琏都认为薛蟠玷辱了香菱（见同上，册一，页153），何况宝玉？

曹雪芹既持“知情更淫”之见，则他所谓“情”绝不能与西方所谓纯情（Platonic love）等量齐观。此所以秦可卿的册子上有“情既相逢必主淫”之语也（同上，页52）。认识到这一点，我们就可以恍然何以警幻要秘授宝玉以云雨之事，以及宝玉又何以要与袭人重演一番了。那就是说，曹雪芹有意要告诉我们，宝玉其实是一个有情有欲的人；所不同者，他的欲永远是为情服务的，是结果而不是原因。有正本在“便秘授以云雨之事”句下评曰：“这是情之末了一着，不得不说破。”（俞平伯：《辑评》，页128）此评不知是否出自脂砚斋之手，但无论如何，可说颇得作者之心：所以，从这个观点来看，我们也不必一定要说，宝玉和他屋里的女孩子更别无儿女之事。甲戌本第五回“是以巫山之会，云雨之欢，皆由既悦其色，复恋其情之所致也”。句上有眉批曰：“绛芸轩中诸事情景，由此而生。”（俞平伯：《辑评》，页127）可见脂砚斋也不讳言这个。宝玉因情生淫，究与一般现实世界上之“皮肤滥淫”大有区别。宝玉梦游太虚幻境必由秦可卿引入者，即在借“秦”与“情”之谐音（按：情读为秦是南方音，红学家已多指出，兹不赘，自来红学家颇有疑宝玉与秦氏有染者，实因不深解作者“情”“淫”之别而致。盖作者喜用险笔，读者稍不经意，即为所惑。高明如俞平伯先生亦有不免。见“论秦可卿之死”一文，《〈红楼梦〉研究》，页178—182）。在旧红学家中，唯野鹤独持异议。《读红楼札记》在此处评曰：“人亦有言警幻仙子即可卿，故后来视疾如万箭攒心。野鹤曰，此却是全书关键，不可随意穿凿，存而不论为是。”（《〈红楼梦〉卷》，册一，页288）其见解甚为通明。

总之，曹雪芹写宝玉情淫具备，清浊兼资，正是为了配合他所创造的两个世界。因为只有这样的宝玉才可以构成这两个世界之间的接榫。而宝玉与袭人偷演警幻所

训之事出现在第六回,在作者而言,也必有深意。依我个人的推测,这正是要表明此后宝玉在大观园中和那些清净的女孩们"各不相扰",乃由于不为,而非不能。倘若没有第六回的点破,则读者恐怕反而要疑惑到别处去了。"清静无为",斯老氏所谓"知我者希,则我者贵"。若"清时有味是无能",则岂非如李宫裁之灯谜"亲音未有世家传——虽善无徵"乎?

[63] 有正本第七十四回总批已证明了这一点。批云:"司棋一事在七十一回叙明,暗用山石伏线,七十三回用绣春囊在山石一逗便住。"(俞平伯:《辑评》,页576)

[64] 八十回校本,册二,页804。

[65] 同上,页839。

[66] 见八十回校本,册二,页804—805。

[67] 同上,页710。

[68] 同上,页866。"花魂"亦有作"诗魂"者,盖由辗转抄改致误。见新亚书院中文系《红楼梦》研究小组《〈红楼梦〉诗辑校》,《〈红楼梦〉研究专刊》,第二辑,页68。人民文学出版社新版《红楼梦》第三册,页987,仍误"花"为"诗",殊为可怪。编者似乎并未参考八十回校本或乾隆抄本百廿回《红楼梦》稿。关于此一问题的讨论,请看宋淇,"冷月葬花魂",《明报月刊》第四卷,第四期(1969年4月号),页9—16。

[69] 见宋淇《论大观园》,页9。按:外面世界之侵入大观园亦有用暗笔写者。第七十三回"金星玻璃(按即芳官)从后房门跑进来,口内喊说:'不好了,一个人从墙上跳下来了。'众人听说忙问在那里,即喝起人来各处寻找。"(见八十回校本,页817)黄夜越墙入园,当然非奸即盗。这也是作者暗中布置大观园毁灭的一种手段。

[70] 见周汝昌"《红楼梦》及曹雪芹有关文物叙录一束",《文物》,1973年,第二期,页22。又此条已收入陈庆浩,《新编〈红楼梦〉脂砚斋评语辑校》,香港,1972,页421。

[71] 周汝昌,前引文,页25。

[72] 庚辰本第二十六回脂批在写潇湘馆"凤尾森森,龙吟细细"句下有云:"与后文'落叶萧萧,寒烟漠漠'一对,可伤可叹。"(俞平伯:《辑评》,页432)这八个字是八十回后描写大观园的极少数的佚文之一,已可见作者运用强烈手法之一斑。又按:如果作者写绣春囊事件是为了表示大观园这块净土也终不能永葆,那么,八十回以后或者还有更露骨的描写,也未可知。鸳鸯在撞破了司棋和潘又安的"奸情"之后,"从此晚间便不太往园中来。因思园中尚有这样奇事,何况别处"(见八十回校本,册二,页804)。这也可以看出作者是有意要点出:这园子本是天下最干净的地方,但也终不免要变脏的。

[73] 八十回校本,册一,页427—428。

[74] 同上,册二,页441—442。关于宝玉对嫁了汉子的老女人的看法,见第五十九回,同上,页650。

[75] 同上,页437—439。按庚辰本第四十一回总批云:"此回栊翠品茶,怡红遇劫,盖妙玉虽以清净无为自守,而怪洁之癖未免有过,老妪只污得一杯,见而勿用。岂似玉兄日享洪福,竟至无以复加而不自知。故老妪眠其床,卧其席,酒屁熏其屋,却被袭人遮过,则仍用其床、其席、其屋,亦作者特为转眠不知身后事写来作戒,纨绔公子可不慎哉。"(俞平伯:《辑评》,页501)此评尚未十分中肯,因妙玉之遭污事在八十回后,此不过特写其"过洁世同嫌",以为后文强烈对照之张本耳。

[76] 同上,分见册一,页51及55。

[77] 近日周汝昌根据靖本一条错乱难读的评语,想为妙玉翻案。他认为"肮脏"不是"腌臜",乃"婞直"之貌,意为不屈不阿。"肮脏"纵在以前文学作品中有此解,但在《红楼梦》妙玉一曲中恐不能别生他说,而只得解为"腌臜"之同义语也。此读全曲与册子上的五言诗可定。靖本批语有"劝惩"两字,故周君以为非对妙玉而言,因妙玉处境已极堪惋惜,何得更"惩"其"恶"。其实这条批语前半段明说"妙玉偏僻处,此所谓'过洁世同嫌'也"。故下文言"惩"即指她这种过于好洁的毛病而言。换句话说,即妙玉如此爱干净,嫌别人脏,结果就偏得到"肮脏"的惩罚。周君此处实在太嫌执着,而且也过于迷信脂批了。其实注[75]所引庚辰本四十一回总批一段即可为"劝惩"两字之最好注解,不知周君何以未加考虑。高鹗补写妙玉结局,大体自不误,不过对照远不够鲜明。今周君反责高鹗"精神世界的低下",殊难令人心服(见周汝昌,前引文,页21—22及页30注[3])。又"肮脏"一词最早似见于后汉赵一的《刺世疾邪赋》,原文作"肮脏倚门边"。见《后汉书》卷八十下《文苑传》。周君亦未能溯其源。

眼前无路想回头

——再论《红楼梦》的两个世界兼答赵冈兄

小 引

《红楼梦》简直是一个碰不得的题目,只要一碰到它就不可避免地要惹出笔墨官司。1974 年我偶然在香港的《中华月报》(6 月号)上发表了一篇短文(《关于〈红楼梦〉的作者和思想问题》),立刻就引起了不少的反响。其中最使我感动的便是友人赵冈兄在病榻上写了一篇《曹雪芹的民族主义思想》(《中华月报》1974 年 10 月号),驳我所提出的曹雪芹可能有"汉族认同感"之论(这个问题可看本书所收《曹雪芹的汉族认同感补论》)。稍后我在《香港中文大学学报》第 2 期(1974 年 6 月)上刊布了两篇正式论文,《近代红学的发展与红学革命——一个学术史的分析》和《〈红楼梦〉的两个世界》。其中《近代红学的发展与红学革命》一文,曾由香港《明报月刊》于 1975 年 6 月号加以转载,略有删节。这篇转载的文字也曾在香港引起了一位"四近楼主"先生的抗议。《〈红楼梦〉的两个世界》则转载在台北的《幼狮月刊》(第 42 卷第 4 期)上,赵冈兄读后又写了《假作真时真亦假》一文(见《明报月刊》第 126 期,1976 年 6 月号),有所针砭。这次

赵冈兄的态度尤其诚恳,他表示是站在为朋友效忠的反对者立场上,来检讨“理想世界论”的体系。

我是向来不喜欢卷入任何文墨是非的漩涡的。这并不是因为我不相信所谓“真理越辩越明”,而是因为我所看到的许多辩论最后往往竟流于意气之争,不但不能辨明真理,有时甚至使得原来争论的题旨更为混乱。尤其是在争论双方没有共同的前提的情形下,文字的往复常常得不到具体的结果,而只是以韩非所谓“后息者为胜”的方式来收场。谁发表最后一篇文章,谁就是在争辩中占得上风。现在我破例来答复赵冈兄的质难则是基于两重考虑:第一,我觉得我不应该对赵冈兄一再诚恳指教的好意完全置之不理;第二,我所提出的“两个世界论”既引起了红学考证专家如赵冈兄的疑难,则一般读者对我的说法或不免存有更多不尽了然之处,因此我也有责任对“两个世界论”作进一步的阐释。赵冈兄在《假作真时真亦假》一文中所提出的几个问题恰好给予我一个补充论点的适当机会。

一、“自传说”与“两个世界论”

首先必须指出的是赵冈兄在《假作真时真亦假》大文中是把我的《〈红楼梦〉的两个世界》和宋淇兄的《论大观园》(《明报月刊》第81期,1972年9月)放在一起讨论的。因此他把自传说(包括合传说)简称为“盛衰论”,而把我们的新说叫作“理想世界论”。在这个基础上,他再进一步把新旧两种理论作了一番简单的对比。我不知道其他“盛衰论”者是否同意他对于旧说所作的提要,我也不知道宋淇兄是否接受他对于“理想世界论”所作的说明。就我自己的感受言,赵冈兄是把我的理论阉割了。他说:

新的理论对书中真假两部分的看法不同,认为“假”是主,“真”是从,小说的主旨是要描写一个理想世界,而以现实世界来烘托陪衬,以“浊”显“清”,以“丑”显“美”。

真假主从的问题暂且不谈,我的两个世界论和赵冈兄这里所说的几乎毫无共同之处。赵冈兄曾引了我一段原文,其中有云:

但这个理想世界自始就和现实世界是分不开的:大观园的干净本来就建筑在会芳园的肮脏基础之上。并且在大观园的整个发展和破败的过程之中,它也无时不在承受着园外一切肮脏力量的冲击。

我所说的两个世界之间的关系怎会变成了“烘托陪衬”的关系呢?何况我在原文中更曾着重地指出:

大观园是《红楼梦》中的理想世界,自然也是作者苦心经营的虚构世界。……但是曹雪芹自己却同样地非常重视这个肮脏和堕落的现实世界。他对现实世界的刻画也一样是费尽了心机的。

我又强调:

曹雪芹虽创造了一片理想中的净土,但他深刻地意识到这片净土其实并不能真正和脏脏的现实世界脱离关系。不但不能脱离关系,这两个世界并且是永远密切地纠缠在一起的。任何企图把这两个世界截然分开并对它们作个别的孤立的了解,都

> 无法把握到《红楼梦》的内在完整性。

任何读者都可以看到,我的主要论旨是讨论《红楼梦》的两个世界之间的动态的关系,而赵冈兄则用“理想世界论”的名称把我所提出的“两个世界”轻轻地抹去其一。这是很令人费解的事。所以就我的理论而言,赵冈兄的批评可以说是落了空的。

赵冈兄之所以把我和宋淇兄的说法合并讨论,当然是因为我的原文曾引了宋淇兄《论大观园》中的一段话作为讨论的起点。但是我必须说明,我当时只是在大观园的问题上引宋淇兄为同道,至于宋淇兄对《红楼梦》的全面看法是否与我的“两个世界论”相同,则我并不清楚。无论如何,宋淇兄似乎也并不曾否认《红楼梦》这部小说里面包含了作者的生活经验。赵冈兄根据自己的逻辑硬把新旧两种说法(所谓“盛衰论”和“理想世界论”)转化成一种势不两立,有此无彼的对抗性的矛盾,未免使问题的讨论横添了一层不必要的纠结。赵冈兄的误会大概是因为他没有读到我的《近代红学的发展与红学革命》一文。我在该文中对“自传说”与“两个世界论”的关系曾有明确的交代。我说:

> 新“典范”(按:指通过小说的内在结构来研究《红楼梦》的创作意图而言,包括我的“两个世界论”)直接承“自传说”之弊而起,是对“自传说”的一种红学革命,但却并不需要完全否定“自传说”。相反地,在“自传说”支配下所获得的考证成绩,对于新“典范”而言,仍是很有助于理解的。……研究小说的人总希望对作者及其时代背景有所认识,这对于确定书中的主题(不必限于一个主题)至少具有重大的参考价值。关于这些问题的解答,近几十年来的新材料和研究成绩都倾向于支持“自传说”。

我又进一步指出:

> 从学术史发展的观点看,新"典范"是从"自传说"红学内部孕育出来的一个最合理的革命性的出路。一方面新"典范"认为我们对《红楼梦》作者及其家世背景、撰述情况所知愈多,则愈能把握作品的"全部意义";因此它十分尊重"自传说"的考证成绩。另一方面,新"典范"复力求突破"自传说"的牢笼而进入作者的精神天地或理想世界,因此它又超越了历史考证的红学传统。由此可见,不但《红楼梦》中有现实世界和理想世界之分,红学研究中也同样有两个不同的世界。"自传说"所处理的只是作者生活过、经历过的现实世界或历史世界,而新"典范"则要踏着这个世界而攀跻到作者所虚构理想世界或艺术世界。所以,新"典范"比"自传说"整整地多出了一个世界。

我的"两个世界论"之不可能和"自传说"处在对立的地位,是显而易见的。但是赵冈兄必然不能同意我这种说法。他因为我不曾完全否定"自传说",而说:"这种恻隐之心引来的麻烦可不小。我们先谈谈一个一般性的问题:雪芹拿了这些材料如何使用?"这个问得好,正是我要接着讨论的。

赵冈兄最注重所谓真假主从的问题,让我从这里说起。依照"盛衰说",则曹雪芹主要是写他自己家庭的真实历史,而书中之所以有一个假的世界,用赵冈兄的话说,是"一来是要发挥他自己的恋爱观与人生观,二来也是为了衬托这个真的部分,使之前后的盛衰之变显得更为尖锐化"。这里我们立刻就看到,赵冈兄解释《红楼梦》中理想世界之存在首先就犯了不分主从之病。究竟曹雪芹所创造的假世

界是以表现他的人生观、恋爱观为主呢,还是以衬托真的部分为主呢?其实赵冈兄提出人生观、恋爱观之说完全是为了敷衍"理想世界论"而来的。他的真正想法是认定"假"只有衬托作用、烟幕作用。这一点他在《〈红楼梦〉新探》中说得很清楚。《新探》说:

> 自从胡适《〈红楼梦〉考证》认为此书是写曹家真实事迹以来,此一原则性的断定已是坚立不移。……虽说是写曹家真实事迹,但真实到什么程度,研究《红楼梦》的学者看法不一。有人认为此书是百分之百的写实。有人则认为《红楼梦》是以曹家史实及雪芹个人经验为骨干和蓝本,然后加以穿插、拆合。我们是相信后一说法。[1]

换句话说,《红楼梦》基本上是曹雪芹的"自传"或"合传",不过出之以隐蔽的方式而已。如果"自传说"(包括"合传")可以成立,我们当然得同意"真"是"主"而"假"是"从"。但是从50年代之初起,红学研究中的各种困难便已逼使俞平伯不能不放弃他以前持之最坚的"自传说"了。俞平伯说得好:

> 作者从自己的生活经验取材,加以虚构创作出作品来,这跟自传说是两回事,不能混为一谈。[2]

事实上,经过了五六十年的考证,《红楼梦》中的人物在曹家及其亲戚中有痕迹可寻的恐怕最多不过百分之一二,而且红学家之间对书中某人相当于历史上某人意见仍极为分歧,更何况书中极少数最重要的主角之一林黛玉,赵冈兄便承认是虚构的呢?至于书中的事迹,今天能考证为确有所本者,更是少之又少。所以从一般的(而不是严格

的)考证标准看,我们实在没有理由说《红楼梦》是"曹家的真实事迹"。但是这并不是关键所在。尽管证实的部分很少,我依然承认曹雪芹的创作确有其家世及个人的生活经验做背景。现在我要回到赵冈兄所提出的问题,即曹雪芹掌握了他亲见亲闻以及亲自经历过的许多材料之后,怎么去使用它们?

让我从另一个基本假定开始,我假定《红楼梦》是一部小说。小说,特别是像《红楼梦》这样一部精心创造出来的小说,自然不能没有整体的构想、通盘的布局,因此我们不谈作者的创造意图(creative intention)则已,要谈便只能通过全书的内在结构来谈。我在《〈红楼梦〉的两个世界》所做的便正是这样的分析。我所讨论到的大观园与太虚幻境的关系,大观园和会芳园的关系,黛玉为什么葬花,怡红院等四所主要屋宇的安排等,都显示出作者的匠心独运及其贯串全书的"全部意义"(total meaning)。我可以承认作者在个别人物和事件方面曾经取材于他的生活经验,但是当他在写作的过程中,他究竟是以真实的生活材料为"主"呢,还是以他自己虚构的创造意图为"主"呢?毫无可疑的,这时他的材料必须为他的创意服务,是为创意的需要所驱遣。换句话说,许多真实的材料在《红楼梦》中都经过了一番虚构化然后才能派得上用场。俞平伯说得不错,如果《红楼梦》是曹家的真实事迹,至少有三种的不妥当。

> 第一,失却小说所以为小说的意义。第二,像这样处处黏合真人真事,小说恐怕不好写,更不能写得这样好。第三,作者明说真事隐去,若处处都是真的,即无所谓"真事隐",不过把真事搬了个家而把真人给换上姓名罢了。[3]

事实上,谁能考证出曹雪芹生活过的现实世界,从人物的一言一行到

屋宇的布置都恰好是像《红楼梦》中一样，表现出一套完整的意义并具备着共同的发展方向呢？胡适之的“赶上繁华”说和周汝昌的“中兴”说都是想把曹雪芹安排一段“温柔富贵”的生活。然而由于文献不足，两说各有其困难。其实无论我们对曹雪芹的家世和经历知道得多详细，我们最多仍只能肯定《红楼梦》是大量地取材于作者生活背景的小说，而不能说它是曹家真实事迹的小说化。这一分别在字面上看来很细微，但实质上则极其紧要，因为这里确实涉及了主从的问题。在曹雪芹的创作世界里，他的艺术构想才是主，而一切建造的材料，无论其来源如何，都是处在从属的地位。这就是永忠在《因墨香得观〈红楼梦〉小说吊雪芹》第三首诗所说的——“都来眼底复心头，辛苦才人用意搜，混沌一时七窍凿，争教天不赋穷愁”。凿开混沌，这才是曹雪芹的开天辟地的创造性成就，材料的搜集乃是次要的。而且我已说过，真实的事迹还必须经过各种程度不同的虚构化才能成为《红楼梦》这部小说中的有机部分（因为不然的话，小说将不复是小说，而不过是一部无结构、无组织的回忆录或笔记而已）。这样我们就看到一个极有趣的现象：以真假主从而论，曹雪芹所经历过的现实世界和他所创造的艺术世界恰好是颠倒的。现实世界的“真”在艺术世界中都转化为“假”；而现实世界的眼光中所谓“假”（虚构）在艺术世界中则是最真实的。这正是赵冈兄所引“假作真时真亦假”一语的主要涵义。《红楼梦》一书由于种种原因引起了我们的历史考证的强烈兴趣，这是完全可以理解的，并且也是相当必要的。但是曹雪芹写《红楼梦》却绝不是为了要保存他的家世盛衰的一段实录。曹家的盛衰只是给《红楼梦》的故事发展提供了一个时间架构，文学的乌托邦往往需要一个历史的背景以为寄身之所。《桃花源记》所避之“秦”，根据史学家的考证，是“苻秦”而非“嬴秦”，所以，《桃花源记》虽说“不知有汉，无论魏晋”，其实仍脱不了时代的影子。

但是《桃花源记》却绝不等于魏晋的历史实录。考证派所发掘出来的曹家历史当然极为重要,它大大地加深了我们对于《红楼梦》的背景的认识。然而作者在根据创作上的需要而运用其见闻阅历为原料之际,已赋予这些原料以崭新的艺术涵义,因而在本质上改变了它们的本来面目。作者正因为怕读者处处用现实世界的眼光去认取小说所描绘的事迹,所以才一而再,再而三地要读者“千万不可照正面”。《红楼梦》写淫但绝非淫书,写抄家但也未必即是谤书。曹雪芹深恐世人误认他的著述本旨,甚至把《红楼梦》当作淫书、谤书而加以毁灭,因此才在“贾天祥正照风月鉴”一回中哭道:

> 谁叫你们瞧正面了!你们自己以假为真,何苦来烧我。[4]

这里所说的“真”“假”,是《风月宝鉴》(《红楼梦》原名之一)中的“真”“假”,其意义与我们现实世界中所谓的“真”“假”恰恰是相反的。脂批也清楚地点明了这一点,第二十五回有一条云:

> 以幻作真,以真作幻。看官亦要如此看法为幸。[5]

我绝无意否认《红楼梦》是一部两面都能照的“宝鉴”(亦脂批语),但是就小说而论,主从真假的问题曹雪芹和脂砚斋已经早就交代明白了,恐怕是没有什么争论的余地的。赵冈兄说:

> 我们今天看到的雪芹原作只有八十回。脂批在第七十一回说道:“盖真事欲显,假事将尽。”然而真事尚未显而文章已断,故真假的比例,不免大为扭曲。

我们怎样了解这句脂批似乎是一个问题。这句批是写在“江南甄家”四字之下，全文如下：

> 好，一提甄事。盖直（按：乃“真”字之误）事欲显，假事将尽。

我们知道，甲戌本第二回有脂批说：

> 甄家之宝玉乃上半部不写者，故此处极力表明，以遥照贾家之宝玉。凡写贾宝玉之文则正为真宝玉传影。[6]

这句批语并不很正确。《红楼梦》一百一十回，半部则是五十五回，现存的八十回早已超过全书三分之二，却尚不曾实写到甄家。大概后三十回中甄府一定会出现，如甄宝玉送玉便是一例。所以“真事欲显，假事将尽”是指八十回后贾家将败落和甄家要出场而言。我们无法相信后三十回写到甄家便一定是“真事”，正如前八十回写贾家并不全是假事一样。我们仅知的“甄宝玉送玉”便可断定其绝非真实人生中所能有的，除非我们相信曹家确有一位“衔玉而生”的子弟。更何况后三十回仍当以结束贾家为主，不可能有太多的篇幅留给甄府。这样看来，纵使全书一百一十回完整无恙也仍无法改变赵冈兄所说的“真假比例”。我们如何去适当地了解每一条所谓脂批固是一个问题，但更重要的则是我们不能离开《红楼梦》正文而迷信脂批。这是方法论上的一大关键。脂批对原书推断有误之处并不少见，因此颇有自行更正或经他人驳正之事。脂批诚甚宝贵，但只要它与正文发生正面的冲突便失去了它的可靠性。

赵冈兄在讨论《红楼梦》主旨的时候，也涉及作者的动机问题，他

同时并说到动机问题不容易考证。这一点我自然同意。不过甲戌本的“凡例”即曾问过:“书中所记何事,又因何而撰是书?”作者的答案则是“风尘怀闺秀”,也就是说:“本意原为记述当日闺友闺情,并非怨时骂世之书。”这一自白颇值得注意。所以,即使我们接受“自传说”的假定,我们最多也只能说《红楼梦》作者的动机,乃在于记录他的“闺友闺情”的生活,而绝不是其全部人生,更不可能是整个曹家的盛衰。不但《红楼梦》的两个重要异名——《风月宝鉴》和《金陵十二钗》——足以证明这一点,而且全书的内容也确确实实是以写一群女孩子为主。除非我们今天能证明曹家由盛到衰,其关键全在女眷方面,我们没有任何根据可以肯定《红楼梦》的主题是家族的盛衰(按:书中最可能与盛衰有关的元春还没有得到历史的实证,详见后文)。《红楼梦》中当然有家族盛衰的影子,但这并不是全书的主题,而不过是由于作者所经历的情感悲剧恰好发生在这一个盛衰的过程之中,以我们今天所知的曹雪芹的思想和精神境界而言,他绝不可能是一个在风尘潦倒之中还念念不忘当年富贵的“俗物”。《〈红楼梦〉引子》早已点明了“怀金悼玉”(理想世界中两个最重要的人物)的悲剧主题,我们有什么理由拒绝相信作者自己的供证呢?

如果从“《红楼梦》是小说”这个基本假定出发,则《红楼梦》所透露的“闺友闺情”也不可能是作者生活的实录。我们可以承认作者大概曾经有过一段极不寻常的情感生活;但是当他撰写小说的时候,他已超越了具体的人生经验。用曹雪芹自己的话来说,他已是“翻过筋斗来的”人了。他在一种“无可奈何”的心境之下,重新去体认并解释这一段悲剧、缺陷的人生。这样的体认和解释,其结果不是原有的事实的单纯重复而是艺术上的再创造。这一层意思至少脂砚斋是懂得的。《红楼梦》第一回有一首偈云:

> 无材可去补苍天，枉入红尘若许年。此系身前身后事，倩谁记去作奇传。

脂批在"无材可去补苍天"句下注了"书之本旨"四字。可作者的动机是要交代他所深感的一段无可填补的人生缺陷（补天）。如果作者的动机只是记录他的客观经历，那么"书之本旨"四字便应该写在"此系身前身后事，倩谁记去作奇传"两句之后了。所以只要细心体味《红楼梦》本文和脂批，作者的主要动机和全书本旨也并不是完全无法断定的。我在《〈红楼梦〉的两个世界》中曾说：

> 干净既从肮脏而来，最后又无可奈何地要回到肮脏去。在我看来，这是《红楼梦》的悲剧的中心意义，也是曹雪芹所见到的人间世的最大的悲剧！

曹雪芹似乎正是用这样一种悲观的宿命论来解释他所亲见亲闻以至亲历的一段人生缺陷。

然而另一方面，我们也必须指出，《红楼梦》是一部规模巨大而内涵又极其复杂而丰富的小说。因此除了上面所讨论的主题之外，还有不少副题以至再副、三副、四副之题，正如十二金钗图之有正、副、三、四相似。我们绝不应将《红楼梦》加以简单化、贫乏化，把它看作短篇诗歌，如白居易的《秦中吟》十首那样，所谓"一吟悲一事"。研究《红楼梦》的人在主题问题上始终不能取得共同的看法，一方面固是由于研究者的观点不同，另一方面也是因为这部小说包罗万象，主题副题杂然并陈，使读者一时分辨不得。撇开"自传说"、"斗争论"等流行的说法不谈，让我姑举下面一条脂批为例。在第一回贾雨村口占五言一律之下，甲戌本批云：

> 这是第一首诗。后文香奁闺情皆不落空。余谓雪芹撰此书,中亦为(按:“为”当作“有”字,草书形近致误)传诗之意。[7]

这条批不但说曹雪芹是《红楼梦》的作者,使人再无狡辩之余地,而且还点明了《红楼梦》的另一副题,即作者也有意借此书而传布他的诗篇。“传诗”当然也是动机之一,不过不能看作主要的动机罢了。可见《红楼梦》除了主题之外,尚有副题,至少脂砚斋是深知的。

我并不敢说我在前面所断定的作者的动机和本旨一定正确。“两个世界论”究竟能否成立必须从具体的研究结果来判决。我在这一节总论中只想表明我的“两个世界论”绝非与“自传说”处于直接而又尖锐的对立的地位。我的说法一方面否定了“自传说”作为一种全面论断的有效性,另一方面又有限度地肯定了“自传说”作为创作原料的真实性,我的整个看法站不站得住是另外的问题,但就我自己运思的过程说,其中每一步骤、层次都具有逻辑上的必然性。赵冈兄说我因为“恻隐之心”才为“自传说”留了余地,这个误会未免太大了。赵冈兄又说:

> “盛衰论”的红学家是想要弄得“真事存,假语隐”,这种舍从攻主、去假存真的还原工作,不可避免要使这两个世界的界限在短期内变得模糊一点。但这样作是得是失,现在下结论还略嫌太早一点。这要看基本假设如何而定。如果面包是面粉做的,研究面粉是有用的,如果面包是空气做的,研究面粉当然是错了。

我不能不诚恳地指出,这个乐观而天真的想法不仅事实上办不到,并

且理论上也无法成立。红学考证经过了无数学者的五六十年的长期努力，差不多已翻遍了故宫档案和康、雍、乾三朝的文集（特别是旗人的作品），但是我们平心静气地估计一下，所谓"还原"的工作究竟完成了几分之几呢？这几十年来的红学进展主要只是曹学的进展，在这一方面，成绩的确惊人。然而即就曹学而言，进步主要也是限于曹寅和他的子侄辈；对于曹雪芹本身，我们的知识依然非常贫乏，甚至他的生卒年岁也还在莫衷一是的阶段。若更以曹学成绩配合着《红楼梦》的所谓"真事还原"的工作来说，我们的展望则更为黯淡。以前我们还敢假定贾宝玉即是曹雪芹的化身；现在则连这个假定也有些动摇了。我们有什么保证可以在未来五六十年内发现更多更惊人的资料，足以使《红楼梦》中隐去的真事都一一现其原形呢？赵冈兄所说的"短期"究竟要延长到哪一天呢？事实上，如果我们不再存"自传"的偏见，我们已可以满足于一个多数人共同接受的暂时结论，即曹雪芹撰写《红楼梦》确有其家世的一般背景。过了这一条基本防线，所谓考证便会流入"猜谜"的陷阱，即以"自传说"的"新索隐"代替"反清悼明"的"旧索隐"。今年（1976年）出版的周汝昌的《〈红楼梦〉新证》新版删去了"新索隐"一章，同时又把旧版中以小说人物世系和曹家的真人混在一起的部分全删去了。这是一个极大的进步。事实上不但周汝昌原来那种一对一的自传还原法行不通，任何其他"剔骨肉，还父母"的方法施之于《红楼梦》都不能不流为穿凿附会。我们只能在《红楼梦》中隐隐约约地看到一些曹家人物和事迹的影子，但无法具体地加以指实。

从理论上说，还原论的不能成立也是很显然的。在自传说基址上发展出来的近代红学本是乾、嘉以来一般考证学在《红楼梦》研究主面的引申。乾、嘉之学号称"实事求是"，其中心理论便是所谓"训诂明而后义理明"，清儒以为只要把文字还原到最初的古义，则古代

经典的涵义便自然会层次分明地呈现在我们的眼前。这种想法其实似是而非,其最成问题的乃是把思想还原为语言。语言的厘清诚有助于思想的研究,但却不能代替后者;“训诂”和“义理”终属虽相关而截然不同的两回事。这在西方学术思想史上叫作“字源的谬误”(fallacy of etymology)。同样地,文学批评家也认为艺术作品无法还原为它的构成素材;因为这是犯了“根源的谬误”(fallacy of origins)。即使我们确知作品和作者的生活之间有着极其密切的关系(如《红楼梦》之于曹雪芹),我们也绝不能把作品看成作者生活的简单翻版。所以,如果我们坚持《红楼梦》是写曹家的真实事迹,则无论将来再考出多少“嫡真事实”也无从使我们向《红楼梦》的艺术世界接近一步。这是两条永远不会交叉的平行线。

赵冈兄用了“面粉”和“空气”两个比喻,这颇使我不安。把艺术创造的构想轻蔑地斥之为空气,至少是不十分恰当的。从我的“两个世界论”的观点说,我并没有否认面包里面包含着面粉。我只是要强调,面包和面粉之间绝不能画等号;而更重要地,我们要研究曹雪芹所制造的,究竟是哪一种面包,或者竟不是面包而是馒头或其他食品?就面包中含有面粉这一点言,我并不觉得我必须和赵冈兄或其他红学考证家处在敌对的地位。但赵冈兄似乎坚持一点,即任何人如果不接受《红楼梦》是“写曹家真实事迹”的前提,就同时必须全面否认《红楼梦》中“含有曹家真实事迹”的论断。抱歉得很,这个弯子我的脑筋无论如何也转不过来。

总说到此为止,下面我将分别答复赵冈兄所提出的三大结构上的疑问。

二、大观园的幻灭

赵冈兄指出“理想世界论”的第一个大毛病是大观园如何幻灭的问题。他认为依“盛衰论”则大观园因抄家而破灭是最顺理成章的；但若以大观园为理想世界，则抄家便显得毫无意义。他引了宋淇兄的说法，即以为《红楼梦》的悲剧感主要来自大观园理想的幻灭，抄家不过是雪上加霜而已。但赵冈兄接着下一转语道：

> 宋先生“雪上加霜”是一句客气话，严格讲来应该算是画蛇添足的一大败笔。

我开始就说过，我无意代宋淇兄发言，但看到这里我实在忍不住要给宋淇兄打抱一点不平。我觉得赵冈兄在宋淇兄的原文上所动的手脚太厉害了。接下去赵冈兄就处处在“蛇足”两字上大做文章，这似乎有故意入人于罪的嫌疑。“雪上加霜”是说“冷上加寒”，至于承认抄家有加强悲剧气氛的作用，不过不把抄家当作《红楼梦》悲剧感的最大来源罢了。“画蛇添足”则是讥笑人把“蛇”变成了“非蛇”，因为蛇是无足的，这和雪、霜之为同类是不能相提并论的。

赵冈兄又说我“发现了这个大毛病，于是提出新的解释”云云，这更是莫须有的话。我的“两个世界论”是藏之心中已久的一种看法。记得1960年的秋天，我已在剑桥的一个中国同学的学术讨论会上讲过这套理论，后来在密西根大学与赵冈兄共事时我也向他提过这个观点。不过赵冈兄的兴趣在考证，对我所说的一套似乎不曾留意而已。至于宋淇兄《论大观园》一文，我看到时已很迟，1973年10月我在香港中文大学准备“两个世界论”的讲演期间始得入目。所以我本没有发现过什么毛病，而且我也看不出宋淇兄的原文有什么特别不妥的地方。我当时只觉得很高兴，因为我们两人真有许多不谋而合的见解。所以后来撰文时，凡是我早已看到的地方而宋淇兄已先我

而发者,我都不再重复。我的"两个世界论"并没有任何要为宋淇兄修补理论的漏洞的意思。

大观园的幻灭和贾府被抄家之间有密切的关系,这一点在今天是人人都承认的事实。但是抄家,是否如赵冈兄所了解的那样,在"盛衰论"中便使全书"结构完整一致,紧凑有力",而在"理想世界论"中则成为"蛇足"呢?我想,这是很成问题的。抄家当然是《红楼梦》故事发展的一个戏剧性的高潮,但相对于主题而言则它完全是中立性的、工具性的。它适用于"盛衰论",也同样适用于"理想世界论"。反面来说,理想世界的幻灭固可不借抄家而完成,贾家之由兴而衰也同样不是非经过抄家不可。事实上考证派红学家之所以特别看重抄家之事,最初并不是从《红楼梦》的情节和结构上看出了它有任何"必要性"。相反地,他们是因为后来发现曹家曾有抄家的史迹,才从自传说的基础上肯定了《红楼梦》中的贾府也以抄家而败灭。这完全是一种倒果为因的论断。

1921 年当俞平伯和顾颉刚两位先生通信讨论红学的时候,他们最初是不信原书有抄家之事的。他们认为抄家乃高鹗所补,而非原文所应有。顾颉刚在 5 月 17 日给俞平伯的信上列了许多证据说明何以贾家的衰败是由于"渐渐枯干",而非"抄家"。后来顾颉刚虽觉得高鹗补写抄家一段颇可取,但仍以原书不应有抄家这件事。俞平伯当时是赞成顾说的,经过反复的讨论,最后他们才确定了抄家之说。俞平伯曾坦白地说明他们改变态度的经过。

> 这时候,我们两人对于这点实在是骑墙派;一面说原书不应有抄家之事,一面又说高鹗补得不坏。以现在看去,实在是个笑话。我们当时所以定要说原书不写抄家事,有两个缘故:(一)这书是记实事,而曹家没有发现抄家的事实(以那时我们所知)。

> (二)书中并无应当抄家之明文。至于现在的光景,却大变了,这两个根据已全推翻了,我们不得不去改换以前的断语。[8]

可见在曹家的抄家事迹未曾显露以前,“盛衰论”的红学家如俞平伯和顾颉刚并不认为“抄家这一段情节是绝对必要的”。用顾颉刚的话来说,“贾氏便不经抄家,也可渐渐的贫穷下来。高鹗断定他们是抄家,这乃是深求之误”[9]。

赵冈兄用下列的事实,来说明何以在“理想世界论”之下,抄家乃是结构上的“蛇足”。

> 在抄家以前,堡垒中的少女已经一个跟一个的幻灭了。黛玉病死,宝钗自己也结了婚,湘云嫁了卫若兰,是否早寡都用不着追究;迎春被中山狼折磨死了,最后探春远嫁,即所谓“三春去后诸芳尽”,根本用不着天灾人祸的破坏力。抄家前未曾幻灭的只有巧姐,年纪尚小,未及论婚嫁,妙玉,身为尼姑不能嫁人,惜春是二者兼而有之,一来年纪未及笄,二来立志要入佛门。这三个人的幻灭,也只是时间问题,无须假借外力。

最使我觉得有趣的是赵冈兄的论辩方法正和当年顾颉刚持以断定贾家之衰败不由于抄家者全相一致。顾颉刚认为贾家的穷不外下列几项缘故:

甲、排场太大,又收不小;外貌虽好,内囊渐干。

乙、管理宁府的贾珍,管理荣府的贾琏,都是浪费的巨子。其他子弟也都是纨绔气习很重。一家中消费的程度太高,不至倾家荡产不止。

丙、为皇室事件耗费无度。

赵冈兄说理想世界的幻灭只是时间问题,不需假借外力;顾颉刚则说贾府由盛而衰也是如此。这最可证明我所说的抄家对于《红楼梦》的主题而言乃是中立性的、工具性的。所以赵冈兄所用的其实是一把两面都有刃的刀,不过他的成见使这把刀只割向"理想世界论"一边而不肯伤及"盛衰论"而已。

现在让我再转过来看看抄家对我自己的"两个世界论"有无内在的矛盾。我是相信有抄家之事的,我并且也同意赵冈兄的见解,即抄家可以使《红楼梦》的布局更为紧凑。但是我要指出,抄家一事对于"两个世界论"而言,也同样适合于创作上的需要并发挥了重要的文学效果。

我们都知道,曹雪芹费了极大的气力,借用元春省亲的绝大题目,才创造出《红楼梦》中的理想世界——大观园。这就表示理想世界的一个最重要的现实根据便是所谓"天恩"。因此当作者安排理想世界的幻灭时,其最自然、最合理的一个办法也莫过于先斩断此一最重要的现实根据。正是基于这种艺术创作上的需要,曹雪芹不得不写元春早逝。因为元春一日不死则"天恩"一日不绝;"天恩"一日不绝则大观园一日不坏。理想世界的幻灭岂非漫漫无期乎?从元春早逝之事我们可以清楚地看到曹雪芹创造这个人物主要便是为理想世界的兴趣及其毁灭做引线的。相反地,如果采用"盛衰论"的观点,认为《红楼梦》是曹家实录的小说化,那么像元春这样一个最关系贾府盛衰的人物便根本无法交代。让我借这个机会展示一下"盛衰论"的虚幻性。

当初胡适因为在康、雍、乾三朝中找不出曹姓的妃子,乃不得不承认元春是虚构的人物(见《重印乾隆壬子本〈红楼梦〉序》,《胡适文存》第三集,页366,远东图书公司本)。这确不失为一种"实事求是"的考证态度。但后来的红学考证家不信庞蕴居士"慎弗实诸所无"的

遗言，一定要想尽方法来坐实贾元春其人，竟使红学走上了“索隐派”那种极端穿凿附会的路子而不自觉。这真是值得惋惜的事。现在姑引周汝昌和赵冈兄两家之说为例。

周汝昌在《〈红楼梦〉新证》的“人物考”一章有下面一条：

大姊（按：相对于曹雪芹而言）某，俯长女，选入宫。

这一条毫无史料根据，完全是以《红楼梦》所写的为实事。此外，他又引了几条批语如“非经过如何写得出”之类并从而断定元春“非尽虚构”。这尤其有迷信所谓脂批的嫌疑。近人研究脂批实已到了胡适所谓“猜谜”程度（参看《敦敏、敦诚与曹雪芹的文字因缘》）。即以上引一句批评而言，它是写在庚辰本的书眉上的，并有“壬午春”三字，当出“畸笏叟”之手，所批原文如下：

贾妃满面垂泪，方彼此上前厮见，一手挽贾母，一手挽王夫人。三个人满心里皆有许多话说，只是俱说不出，只管呜咽对泣。

这里所描写的是家人亲友久别重逢时常有的一种动人情景。“非经过如何写得出”这种话可以普遍地适用于一切有过类似经验的人。这如何能用来证明贾元春之实有其人呢？更重要的是曹雪芹所写的这几句话，明有所本，是从古代文学作品里脱化而出的。王实甫《西厢记》第五本第四折云：

不见时准备着千言万语……待伸诉，乃至相逢，一语也无。

《红楼梦》中屡引的《西厢记》,是曹雪芹熟极而流的一部书。两者之间的关系明显如此,何能视而不见?不但如此,杨万里《诚斋集》卷一一四"诗话"中曾引了和他同时的诗人尤袤《寄友人》一联云:

> 胸中襞积千般事,到得相逢一语无。

更远在《西厢记》之前。曹雪芹于唐、宋诗文,大概也不会看不到吧(曹寅且取杨诚斋"只怪南风吹紫雪"句为"紫雪轩")。我举此一例,以见从活的文学的眼光研究《红楼梦》是如何要紧。读《红楼梦》而念念不忘曹家的真实事迹,不但会横生种种曲说,而且也未免把雪芹的艺术天地看得太狭窄了。但这种"实诸所无"的大病,其根源乃在于传记说,也是乾、嘉以来考证的通弊。《庄子·列御寇》篇有一则寓言,说郑国有两弟兄,哥哥名缓,弟弟名翟,兄为儒,弟为墨,相争十年,父亲后来帮弟弟(翟),哥哥自杀而死。这明明是用寓言方式来说儒、墨两派同源而相争,而清末考证大师孙诒让在《墨学传授考》中竟列有一条曰:"某翟,郑人,兄缓。"又加按语说:"未详其姓氏。"这岂不是同《〈红楼梦〉新证》中"大姊某"此条先后如出一辙吗?

赵冈兄也曾努力于指实元春其人,但他的取径与周汝昌完全不同。照他看来,元春是两个人的合传:一半是曹寅的长女,即嫁给镶红旗平郡王纳尔苏的曹佳,这合乎皇妃的事实;另一半则是批书人(脂砚斋,赵冈兄指为曹天祐)的姐姐,不幸而早逝(按:曹佳嫁纳尔苏后,先后生有四子,并未早卒,故不得不另找一个早死的冤鬼)。这番考证极尽曲折离奇的能事,其中涉及年龄、性别、辈分种种问题。我现在不想节外生枝,只集中讨论一点,即怎样给曹天祐找到一个大五六岁的姐姐。

周汝昌在张云章的《朴村诗集》中找到一首贺曹寅得孙的诗。

诗曰：

> 天上惊传降石麟(原注云："时令子在京师,以充闻信至。"),先生谒谛戒兹辰。俶装继相萧为侣,取印提戈彬作伦。书带小同开叶细,凤毛灵运出池新。归时汤饼应招我,祖砚传看入座宾。

周汝昌对这首诗的解释如下：

> 按连生(按:即曹頫。据最新发现史料,他的字是"孚若",见冯其庸《曹雪芹家世史料的新发现》,《文物》1976 年第 3 期)于四十八年(1709)春始云上京当差,推年不过十四五岁。同年冬,寅入京述职,此后唯于今冬(按:指康熙五十年,1711)复进京,明年卒矣。因系此诗于本年,此时连生当十六七岁,结婚当是去年间事,寅子嗣甚艰,故连生早婚。五十四年连生故,頫折云:"奴才之嫂马氏(原注:'按即连生室'),因现怀妊孕,已及七月……将来倘幸而生男,则奴才之兄嗣有在矣。"据此知本年所生者旋即夭殇。[10]

我觉得周汝昌的考释非常合理。但赵冈兄不以为然,举出三项理由辩明曹寅这个孙子不但未早殇,而且还是一个女孩子。第一,曹寅长孙早逝是一大事,何以曹寅及友人诗文集中无征？二、1715 年李煦奏折中称曹颙有"孤"留下,何以有"孤"又不能承祧,足见是个女孩子。三、张云章误闻生男,以诗贺曹寅得孙(《〈红楼梦〉新探》,页 172)。其实这三项理由无一可以成立。第一项理由最弱,孙儿夭折虽是大事,何以必须见诸文字？而且此孙生于 1711 年(赵冈兄则把

生年提早两年,即1709)冬天,曹寅次年(1712)7月即逝世了。周汝昌并未说这个孙子是在什么时候死的。如果孙子后折,我们如何能在曹寅及其友人的文字中找得到痕迹呢?第二项理由则是赵冈兄未加深考。李煦原白折中所说“曹頫承继宗祧,养瞻孤寡”毫无可疑之处。此折写于1715年的三月初十日,与同年三月初七日曹頫折中言其嫂马氏有孕事,相去仅三日。此时曹天祐尚未出世,性别未明,何能必其承祧?但已在母腹,何以不能称“孤”?赵冈兄所举第三项理由更是犯了考证学上最大的忌讳,即以主观愿望来抹杀证据的价值。张云章与曹寅酬唱甚夥,周汝昌且疑其尝入曹幕,他的诗正是第一手资料。且诗中自注云:

> 时令子在京师,以充闾信至。

晋代贾逵晚年生子,以为有充闾之庆,故名其子为充。这首诗是曹寅确确实实得到了北京来的添孙之喜的专信后才作的,怎么可能是“误传”。诗中有“归时汤饼应招我”之句,足见作者亦在江宁。而且诗中用的全是得子之典,绝无丝毫可疑之处。以时相往复的朋友,当面呈诗贺孙,竟至误女为男,事后居然还收入集中,这是事理之万不可通者。我们生在两百年以后的人,除非找到了绝对可靠的第一手反面证据,否则无论如何也不应在这首诗上别生新解,强使其适合我们立论的需要也。胡适当年提倡《〈红楼梦〉考证》,由于材料不足,或推论不精,错误自然不少,但他大体上还能遵守自己所立的“有一分证据,说一分话”的信条。他的“自传说”本是相对于“反清悼明”的旧说而来,虽收宣传之效而立意已偏。不过他在《〈红楼梦〉考证》一文中,说明只研究“著者”和“本子”两项,故尚情有可原。后来的人推衍其说至极端,竟要把一部小说(以及所谓“脂批”)实录化,遇有

不可通处,便悍然强材料以就我。这就不知不觉地走到考证学的反面去了。我在这里借元春一题,稍稍暴露一下“盛衰论”的局限性,绝不是要否定新红学的成就,更不是对赵冈兄“反唇相讥”。我确实感到“自传说”支配下的考证红学早已面临“技术崩溃”的绝大危机,现在真是迷途知返的时候了。

以上的讨论旨在说明,曹雪芹借抄家来写贾府的衰败虽有其家世的背景作根据,但他虚构了一个早死的元春以为抄家的引线则绝非为了要保存曹家的真实事迹。相反地,只有从两个世界的动态关系着眼,元春这个人物的创造才是可以理解的。通过元春而始有大观园(理想世界)的存在,随着元春的死去而大观园亦终于幻灭。我在《〈红楼梦〉的两个世界》中说过:

> 作者处处要告诉我们,《红楼梦》中干净的理想世界是建筑在最肮脏的现实世界的基础之上。他让我们不要忘记,最干净的其实也是在肮脏里面出来的。……而另一方面……现实世界的一切力量则不断地在摧残这个理想世界,直到它完全毁灭为止。

曹雪芹用抄家来结束大观园,正是为了配合这种文学构想上的需要。而且抄家在《红楼梦》中的意义已绝不同于它在曹家历史上的原始意义。历史上的抄家终结了曹家的“花柳繁华”和“温柔富贵”,这些在曹雪芹写《红楼梦》时已弃之若敝屣。他早已超越了世俗的荣辱升沉。抄家在《红楼梦》中则象征着摧毁理想世界的一股暴力,贾府的没落在此反而是处于从属的地位。作者的同情基本上是在大观园内一群清净的女孩子这一边,园外的贾府尚在其次。第七十四回“抄检大观园”便是清楚的暗示。探春对来抄检的人说:

你们别忙,往后自然连你们一齐抄的日子还有呢。

园内园外的分别指点得极为分明。接下去才是甄家抄家及自杀自灭那一番话,那是针对着整个贾府败灭而言的,也是曹雪芹家世背景的一种反映。但是在作者笔下,主从轻重之间是极有分寸的。

从文学效果上看,抄家对于大观园理想世界的必要性尤其显然。赵冈兄认为十二钗嫁的嫁、死的死,因此理想世界自然幻灭,所以不需要抄家。这似乎对我的"两个世界论"有所误解。照这个办法,理想世界固可自行幻灭,但与现实世界岂不是全无关系了吗?而且仅仅出嫁和死亡并不能使读者发生理想世界彻底毁灭的强烈感觉,更不能使整个大观园从干净变成肮脏。试想大观园中的人物都死光了之后,这个园子本身(即太虚幻境的人间投影)又如何交代?宝玉何尝不知道,女孩子终不免要出嫁,而人也都不免于一死。嫁与死虽可伤,但毕竟只是人间一般性的悲剧。宝玉并不是怕死,他的生死观最清楚地表现在第五十七回对紫鹃所说一句打趸儿的话:

活着,咱们一处活着;不活着,咱们一处化灰化烟,如何?(并可参看第十九、三十六两回宝玉和袭人论"死"的问题)

林黛玉要起葬花冢,使花儿不致流出园外,也正是同一个意思。这样的死,不但不是理想世界的幻灭,而且恰恰是理想世界的永恒化。因为只有如此才真正能彻底的干净,再无被现实世界污染的危险。第二十二回黛玉为宝玉的禅偈续上二句:"无立足境,是方干净。"宝钗复从旁称赞道:"实在这方悟彻。"作者的深意是值得我们细心体味的。

然而曹雪芹偏偏要残酷地写出现实世界的肮脏力量怎样摧毁理想世界,使人虽欲求“无立足境”的“干净”而不可得。他伤悼的不是一般性的人间悲剧,而是一个最强烈、最浓缩,而又最不寻常的悲剧。因此在结构上抄家就成为绝不可少的一个主要环节了。如果没有抄家,大观园如何成为“衰草枯杨”之地?如何从“凤尾森森,龙吟细细”变作“落叶萧萧,寒烟漠漠”?潇湘馆、紫云轩等处又如何“蛛丝儿结满雕梁”?如果没有抄家,大观园中一群极清净的女孩子如何能自动地流落到现实世界的肮脏角落上去承受各种不同的屈辱和糟蹋?赵冈兄文中提到巧姐、妙玉和惜春三人,说“他们的幻灭也只是时间问题,无须假借外力”。这话未免说得太嫌轻松一点。我要请问,如果没有抄家这样的横暴外力,惜春又怎么会“缁衣乞食”(庚辰本第二十二回批语)?妙玉怎么会“风尘肮脏违心愿”?巧姐更怎么会“流落在烟花巷”?[11]这样剧烈的大颠倒必须要假定贾府对于依托其下的一群弱女子完全失去了保护的力量。在传统的中国社会中,要使得像贾府这样的世族一下子垮得干干净净,抄家可以说是唯一的办法。赵冈兄又说:“要糟蹋大观园的简便办法很多。譬如贾政、贾赦、贾琏等开个家庭会议,呈请贵妃批准,大家一起迁入园中居住,两个世界便合而为一了。”这好像是负气的话。曹雪芹如要图“简便”,他何必写一部《红楼梦》呢?照赵冈兄的办法,故事的发展是否入情入理呢?全书的气氛又是否调和呢?

总之,赵冈兄和我的看法最分歧之处在于他根本不肯相信大观园是太虚幻境的人间投影。我在《两个世界》一文中曾搜罗了许多条正文及脂批的证据说明大观园是理想世界、是乌托邦。在我看来,这个问题已极少争辩的余地。现在不妨再举一条以前未引用的脂批如下。庚辰本“大观园试才题对额”一回,在“贾政方择日题本”句下批曰:

> 至此方完大观园工程公案。观者则为大观园废(按:当作费)尽精神,余则为(疑是"谓"字之误)若许笔墨却只因一个葬花冢。[12]

把这条批和我对黛玉葬花的分析合起来看,大观园究竟是理想世界,抑或是曹家的真园林,那只好让读者去作公平的判断了。

赵冈兄坚信他已找到了大观园的曹家旧址,他在注三中问我道:

> 如果我能设法指证,大观园的两块肮脏基址,其荣府园为江宁城织造署西花园,其会芳园为撷芳园。"拆会芳园墙垣楼间"的拆建费是一千八百八十二两三钱银子,不知英时兄是否打算在理论上让一点步?

我读了这条注文,不禁为之哑然。我在理论上没有任何让步的必要,倒是赵冈兄在考证上必须大大的让步才成。我在理论上无须修正,因为我并不否认曹雪芹创造大观园时心中会浮起他所亲历、亲见的一些园林。这些园林当然可以包括南京的旧园、北京的家园,甚至亲友的园林。只要红学家能确实考证得出来,我并无反对的理由。曹雪芹是生活在18世纪中国的文人,他所写的大观园自然不能不取材于当时的园林,正如陶渊明的"桃花源"也有其历史的影子一样。但是任何企图指实大观园坐落何处的努力都能是白费的。不但隋园、北京恭王府等说不可信,赵冈兄的南京织造署花园说也同样是"实诸所无"。赵冈兄引脂批之语,及《红楼梦》本文,说明织署花园在西边和荣府花园之亦在西边一致,因而肯定大观园即是织署的"西园"。事实上,赵冈兄所引的"证据"[13]没有一条不见于周汝昌《〈红楼梦〉

新证》的旧版[14]。不过由于周汝昌坚信大观园在北京,所以他没有下"南京织署花园即大观园"的断语罢了。我们细看这些引文,最多只能说曹雪芹在这些地方有意(或无意)泄露了他的家世背景。我们如果认真地尊重考证学的正当标准,我们无论如何也无法把南京织署花园指证成《红楼梦》中的大观园。至于说南京行宫图所载的院宇花园,其规模及配置很类似大观园,那更是毫无根据的话。这个图现已收在新版的《〈红楼梦〉新证》中[15],恐怕想象力再丰富的人也无法在那样一个简单的图中看出任何大观园的痕迹吧!

大观园是曹雪芹在艺术创造方面的伟大成就。这个成就具有两方面的意义:第一是为理想世界的活动提供了一个理想的场所,故园内的布置和气氛都和人物性格以及故事的发展相配合。这一层我已在"两个世界"中作了初步的分析。第二则是对中国园林艺术的传统作了一次最成功的综合,这一层现在已开始受到文学研究者的重视。[16]这样创造出来的大观园是具有高度概括性的,因此它可以和许多18 世纪的第一流真实园林具有若干相似之处,然而它绝不可能和当时任何一个园林等同起来。

赵冈兄说他可以证明会芳园是撷芳园,他并且举出会芳园的拆建费是一千八百八十二两三钱银子。这一层骤看起来十分惊人。他既考证得如此一清二楚,我们如何还能不相信《红楼梦》是"曹家的真实事迹"?那么就让我们检查一下他的立论根据吧。赵冈兄的根据是康熙五十一年十一月十四日"内务府奏曹家人呈报修建西花园工程用银折"。原折有关文句照抄如下:

> 拆撷芳殿用匠及将拆下物品运至西花园,共用银一千八百八十二两三钱。[17]

这里有三个问题:首先我们看到原文是拆“撷芳殿”,而不是“撷芳园”,这一字之差关系不小。但这当是赵冈兄涉上文“会芳园”而笔误,不足深究。其次是为什么会有这一奏折?自康熙五十一年正月始内务府就开始清查曹寅修筑西花园工程的费用,一直到曹寅死后尚未查完。上引之奏折即根据曹寅家人陈佐的报告而来的。最后是西花园究指何地?周汝昌新版的《新证》中有确切的说明。周汝昌说:

> 按此所谓西花园者,当是郊西之畅春苑,由连叙之六郎庄、圣化寺可以确知。畅春苑必寅在京任郎中时所监造,康熙帝常居,亦即卒于此园。

周氏又接着说:

> 又余初断此西花园为畅春苑,以语冯其庸先生,蒙检示《日下尊闻录》(畅春苑条之后,圆明园条之前)一则云:“西花园在畅春园西;正殿为讨源书屋。高宗纯皇帝问皇太后安之便,率诣是园听政。”是西花园为畅春苑西部。[18]

可见西花园是北京皇帝的园子,所以才能拆用殿的材料来修建。西花园既与南京织署的西园(不叫“西花园”)完全无关,撷芳殿更与《红楼梦》中的会芳园风马牛不相及。赵冈兄因有成见在胸,一见西花园三字便立刻往南京织署的西园上去联想,以为又得一确证,竟不再细考同折中所说六郎庄、圣化寺坐落何处。追源溯始,这都是被自传说、真事说误引入歧途了(按:周氏所考仅据《日下尊闻录》一条文献,对于一般读者而言或尚嫌简略,详证见我的《江宁织造曹家档案

中的“西花园”考》)。

最后还不得不补办一句,赵冈兄在大文中问我,“干净的变脏了,原来肮脏的如何变干净”云云。我想这是一个可以避免的误解。我的原文明说“大观园这个清静的理想世界也不免要随着而遭到一番颠倒”,我压根儿没有想到过肮脏如何变干净的问题。我当时落笔之际是因周汝昌文中有“颠倒”两字而顺手借用了一下,没有想到这会连累到贾赦、贾政要再去费事另造一个新的大观园。我现在郑重声明绝无此意,贾府的状况已今非昔比,省去这一项巨大的工程费用吧! 一笑。

三、情榜及其他

赵冈兄所说的第二个结构上的大问题,细读之下似并不能独立存在,他只是强调《红楼梦》必然是曹家的真事而已。所以我把这一项和第三项的“情榜”问题合并在一起来讨论。合并的理由很简单,第二项主要只谈到秦可卿的问题,正和“情榜”的排名密切相关。

赵冈兄在第二项的开头处提出了《红楼梦》创作的时间问题,认为作者写真事而又须加以巧妙的伪装,因此需要十年的时间;如果描写虚构的理想世界,则用不了这样长的岁月。同时批语中有“血泪”两字考语,更可见是写自家的史实。这一层和我的“两个世界论”本无冲突,因为我本来就承认曹雪芹是用亲见亲闻的经历为创作的素材的。所不同者,我认为作者是运用这些材料来配合他的创造构想,而不是如赵冈兄所说的,只是在真事上面加些巧妙的伪装而已。但是使我大惑不解的则是赵冈兄下面这一番话:

> 真人真事当然无法纳入太虚幻境似的理想世界,只能用来

> 做充填现实世界的材料。可是我们又得知现实世界是代表肮脏龌龊。于是我们不免要问,雪芹为什么要专门回家掏自己的毛坑来充填这个现实的世界?有什么理由相信曹家的脏事比别家多?……雪芹如果需要描写肮脏题材,大街上俯拾即是,无须专诚回到自己家中去掏毛坑。

《红楼梦》对贾府的男人的肮脏和丑恶几乎作了毫无保留的暴露,这是大家一致公认的,即使是对于大观园中的女孩子,作者也并不掩饰她们在性格方面的个别缺点,这是非常合乎写实主义的原则的。从"两个世界论"的观点说,大观园理想世界之终于幻灭,除了外在因素以外,也另有其足以导致幻灭的内在根源,没有内在根源的接引,外面现实世界的肮脏力量也就不容易渗透进来。由于曹雪芹要创造两个鲜明对比的世界,他平生所亲见亲闻的肮脏事迹自然就成为《红楼梦》中现实世界的主要素材。这些素材可能大部分来自曹家及其亲戚圈子,但其中也未尝没有从大街俯拾而来的东西,不过今天已无从考证罢了。总之,曹雪芹所掌握的材料是为他创作意图而服务的,他并不是为暴露而暴露的自虐狂者。他之取材于曹家是被他的生活经验所决定的,试问他不向自己最亲切的生活经验中去求取创作材料,又向谁家去"掏毛坑"呢?而且更重要的是曹雪芹在运用这些素材于艺术创造之际,已赋予它们以艺术的通性(也可以说是"艺术典型的概括意义"),因而使它们不复只是曹家一姓的个别历史事实了。在《红楼梦》第六十三回中,曹雪芹曾借贾蓉之口对贾府的肮脏作过如下的解说:

> 各门另户,谁管谁的事,都够使的了。从古至今,连汉朝和唐朝,人还说"脏唐臭汉",何况咱们这宗人家。谁家没风流事,

别讨我说出来。

这是作者化历史事迹的独特性为艺术素材的通性之一种明白的表示。很显然地,《红楼梦》的作者写现实世界中的肮脏,是为了深入地挖掘人性中的缺失,而绝不是单纯地自扬其家丑。所以对于"两个世界论"而言,"专门回家掏自己的毛坑"这样的问题根本就不存在。相反地,坚持《红楼梦》是曹雪芹自写其家族的真实历史的人(无论是"自传"说或"合传"说)倒必须要设法答复赵冈兄在前面所提出的那一番质难。这就是我最感到大惑不解的地方。

普通所谓"传"者,是指有可传之事;雪芹如果只是为了他生平所"亲睹亲闻的几个女子",也不必一定要把他的父兄子侄辈,几乎写得没有一个不是龌龊不堪似的。第十三回秦可卿托梦给凤姐,说"非告诉婶子,别人未必中用"一句下,有脂批云:

一语贬尽贾家一族空顶冠束带者。[19]

如果《红楼梦》是"曹家的真实事迹",这样一网打尽的手法岂不是把曹雪芹的父亲曹頫(书中贾政)也包括在内了?这里我是用"自传说"来解释的,赵冈兄也许不尽同意。那么让我们转换一下,用赵冈兄的"合传说",看看结果如何。依"合传"说,贾宝玉是曹雪芹和其堂弟曹天祐(赵冈兄指为"脂砚斋")的合传,而曹頫则又在书中"一分为二",一部分是贾政,另一部分又是贾琏(因为赵冈兄要解决"过继"的问题,不得不如此安排)。更妙的是赵冈兄同时还相信曹頫就是另一位大批家"畸笏叟"。这样一来,我们就清楚地看到了下面这一幅奇景:儿子写小说糟蹋老子到了极其不堪的地步,而老子居然还有心情和雅量,一再感慨万千地给这部小说写批语。这样的父子关

系不要说在中国历史上为仅见,恐怕古今中外再也没有第二个例子了。曹頫既有权威“命”雪芹删去天香楼一段文字,何以竟不能令雪芹把自己的艺术造型(无论是贾政或贾琏)改得像样一些?曹頫是被曹寅“自幼带在江南长大”的,两百年后的赵冈兄在小说中“很容易地找出这层过继关系”,难道曹頫当时竟看不出贾琏就是影射他自己的么?那么,是否雪芹曾向他父亲解释:“请您老人家不要误会,我写贾琏只是借用了您的一层过继关系。至于贾琏搞多姑娘那类事情,是与您没有关系的。”可见“合传说”在这里所引起的后果更为严重。总之,如果我们坚持传记说,而同时又无法否认脂批所谓“贬尽贾家一族空顶冠束带者”那句论断,那么曹雪芹为什么写一部家族盛衰实录来“专掏自己的毛坑”,确是一个无法回答的问题。现在赵冈兄反而拿这个问题来向我质难,这真令人有不知从何说起之感了。

现在让我们来具体地检讨一下“情榜”的问题。

首先必须说明,我们今天对“情榜”的全部排名已无从知悉。除了正册十二钗,副册之首香菱以及又副册的首二名晴雯和袭人以外,其余的便只能猜测了。不但我们不清楚,就是当时的批书人似乎也不甚了了。庚辰本第十七、十八回中本有一段双行夹注,推测正、副诸册的人名,但紧接着便有畸笏叟在壬午季春所写的眉批,驳云:

> 树(按:疑是“前”字之误)处引十二钗总未的确,皆系漫拟也。至末回警幻情榜方知正、副、再副及三、四副芳讳。

可见在曹雪芹生前“情榜”的名单已费猜测,必须看到末回“情榜”才知真相。畸笏叟在壬午(1762)时已读到“情榜”,所以敢于这样说。我们今天既无此眼福,自然不能全面地讨论这个问题。以下仅根据已知名次,略作推测。

我的《〈红楼梦〉的两个世界》并不是专门对“情榜”而发的，不过因讨论所及，略一提示而已。我在原文中说道：

> 大体上说，作者决定情榜名次的标准是多重的；故除了“情”字外，我们还得考虑到其他标准如容貌、才学、品行以至身份等。这里我只想提出一个比较被忽略了的重要线索，即群芳与宝玉的关系。庚辰本第四十六回有一条批语说：
>
> “通部情案，皆必从石兄挂号，然各有各稿，穿插神妙。”
>
> 这一条评语我觉得特别重要。“情案”之“情”即是“情榜”之情。这样看来，书中诸人与宝玉之间关系的深浅、疏密，必然会在很大的程度上决定着他们在情榜上的地位。而了解大观园世界的内在结构，也就必须个别地察看书中诸人如何在“石兄”处挂号了。

我在这里只强调了脂批“通部情案，皆必从石兄挂号”那一点，但限于篇幅和文字体例，未及详细发挥。文中所引“容貌、才学、品行、身份”诸标准则是宋淇兄所提出，而我也赞同的一些排名标准。总之，我和宋淇兄都主张情榜排名是根据多重标准的。赵冈兄指责我们各自提出若干标准，“但是每项标准都是走一半就走不通了”。相反地，他认为按照“盛衰论”，则排名问题很简单，其中只有两大原则，一是人物的“重要性”如何，二是“各人在贾府中的身份与地位”。赵冈兄的第二项原则本是我们都已提出的，他既然认为我们的“每项标准都是走一半就走不通了”，他为什么又把我们所列的“身份”一项列为两大原则之一呢？我在《两个世界》一文中没有特别强调这一点是因为身份一项早已为历来的红学家所重视，已没有再详说的必要。赵冈兄最特别之处则在于他举出“重要性”一项原则。但可惜的是他并未进

一步说明“重要性”究竟何指。如指在书中所占的重要性而言,则任何人皆可同意;重要性愈大则在“情榜”中的名次也应该愈高,这是用不着说的,而且说了等于不说。因此空洞地、抽象地提出“重要性”的问题是完全没有意义的。不过赵冈兄在论及秦可卿时曾指出她的重要性在于“对贾府整个家运影响重大”。我姑且假定她的“重要性”是相对于影响贾府盛衰而言,这应该是符合“盛衰论”的观点了。

如果把“重要性”确定在“盛衰”这一点上,那么麻烦可就大了。依照这一原则(或标准),这个理论恐怕刚起步就有走不通的危险。首先我们要指出,“情榜”六十名都是女子,难道贾府的盛衰的责任全落在女人的身上吗?难道这就是历史上曹家由盛而衰的事实真相吗?《红楼梦》中虽有极少数的女子与贾府的盛衰有关,但这种关系也并没有在“情榜”的名次中表示出来。以正册十二钗而论,元春和凤姐可以说是系乎贾府的升沉荣辱的人了,可是元春排名在第三,凤姐在第九。如果我们运用赵冈兄的两大原则来解释正册的排名,则无论就“重要性”或“身份地位”而言,元春都必须高居首位。我们不能想象在关系贾府盛衰这一点上,黛玉和宝钗的重要性竟会在元春之上;我们也不能想象,以“各人在贾府中的身份与地位”而论,元春竟会低于林、薛两人。所以稍一分析,即可见赵冈兄所说的“排名问题很简单”者,其实远非那么简单,而他的两大原则,不用说“走到一半”,就连起步也发生了困难。再以凤姐来说,依据赵冈兄的两大原则,她无论如何也不应排名在妙玉之后。然而妙玉竟高居第六,这又怎么解释呢?如果说“重要性”一词另有所指,那么它已不是“盛衰论”的范围所能限了。其实我所特别指出的“在石兄处挂号”的一点正是确定书中诸人“重要性”的基本原则之一,无奈赵冈兄为“传记说”的成见所拘,不肯认真地加以考虑罢了。

排名问题十分复杂,其间并无简单的结论可寻。但一般地说,排

名标准是多重性的大概不致引起争论。但是这个问题不宜抽象地讨论,也不应孤立地、个别地处理,而必须具体地、全面地加以检查然后始能获致合乎事实的结论。

第一点要强调的是:标准虽是多重,但并不是所有标准都属于同一层次之内,我们知道,情榜首先是“以类相从”,把人物分为五大类,每一类之内又有名次。那么,什么是决定“类”的标准呢?我觉得客观的身份地位是决定册次的主要标准。1921 年 6 月 24 日顾颉刚给俞平伯写信,便说册子以“又副”属婢,“副”属妾,“正”属小姐、奶奶。俞平伯稍加修正,认为“又副”属婢妾,“副”则不必定属妾,书中不甚重要的女子,如李纹、李绮、宝琴都应入副册之中。[20] 这个看法大体上是正确的,曹雪芹究竟是 18 世纪的中国作家,他并未能完全超越当时流行的关于身份的观念。不过进一层去分析,决定“情榜”册次的所谓“身份”也并不纯属社会阶级的范畴,其中尚有相对于贾府而言的亲疏成分。所以宝琴、李氏姊妹、邢岫烟等虽就社会地位言与贾府的小姐、奶奶不殊,却只能列名“副册”之中。前面提及庚辰本十七、十八回的双行夹注便说这四个人是“陪客”,乃所谓“副十二钗”,大致当不误。此夹注最大的错误是把香菱列入了“又副册”,故畸笏眉批谓其“漫拟”,又说其“未的确”。香菱高居“副册”之首,这在今日已成定案了。周春在《阅〈红楼梦〉随笔》中曾说:

> 案婢女贱流,列入又副册,香菱以能诗超入副册……[21]

这个说法很有问题。香菱所以居“副册”之首,多少与她本来出身书香门第有关,盖甄士隐在姑苏亦被推为当地望族也。甲戌本第一回脂批说:

香菱根基原与正十二钗无异。

所以,我深信香菱的本来“身份”是使她上接正册的原因之一(尚有别故,详后)。周春未见脂批,其说殊不足信。俞平伯在《读〈红楼梦〉随笔》中曾对香菱的地位问题表示过下面的意见:

在封建家庭地位高的,它不一定是赞美;地位低的,它不一定是瞧不起。而且正相反,越是占高位的,越贬斥得厉害;越是地位卑微,越对他表示同情。《红楼梦》作者就用了这个方式来初步批判了封建家庭。[22]

曹雪芹心中的褒贬标准我们不敢妄断,但他曾用当时流行的身份来决定书中诸人的册次,俞平伯显然也是肯定的。

但是在各册之内的名次,其排列却绝不是再根据身份,而是采取了另外的标准。其中最重要的一个便是和宝玉的关系,即所谓“通部情案,皆必从石兄挂号”,这一点可从正册十二钗中得到具体的说明。正册十二钗始于黛玉和宝钗,这两个自然是与宝玉在情感关系上最深的女子了。但由于难分轩轾,因此册子上把两人合成一幅画,而且在《红楼梦》曲子中第二支《终身误》和第三支《枉凝眉》也同样是薛、林并举,避开了高下的问题。这一点已是尽人皆知的了。不过我相信在末回“情榜”中,这个问题终须解决,无法再拖下去。庚辰本第十九回双行夹注曾引后回“情榜”评曰:

宝玉情不情,黛玉情情。[23]

似乎宝玉之下即是黛玉。如所推测不误,则黛玉最后仍是要比宝钗

高出一头。这一点就全部《红楼梦》言是可以得到证实的，即宝玉的心确是一直偏向黛玉的。

薛、林以下即是元春，这也毫不意外。我在《〈红楼梦〉的两个世界》注四十二中，已指出情至少可分为爱情之情和骨肉之情两大类（当然还可以分得更细些，如友情之情以至介乎友情与爱情之间之情等）。元春和宝玉的骨肉之情自是不比寻常。所以在元春归省回中，作者特别说明原委，谓“其名分虽系姊弟，其情状有如母子”。及至元春召见宝玉时，作者更用重笔写道：

> 元妃命他（宝玉）进前，携手拦于怀内，又抚其头颈笑道：“比先竟长了好些。”一语未终，泪如雨下。[24]

下面有双行夹注批曰：

> 只此一句便补足前面许多文字。

尤可见元春列名第三是由于他和宝玉的感情已由姊弟进而为母子。此外还必须一提的，即大观园这个理想世界便是在元春归省的名义下建造起来的，而后来宝玉和诸钗入住大观园也出于元春之命。在某种意义上，元春可以说是理想世界的创造者。但尽管如此，她和宝玉的关系究竟仍不能与薛、林相比，则排名与在“石兄处挂号”之间存在着何等密切的关系便不难推想了。

元春之后是探春，居第四位。这更不难索解。我在“两个世界”中已指出探春和宝玉之间除骨肉之情外，尚有自然发生的友情。这只要一读第三十七回探春写给宝玉的一封请求结“海棠社”的信就清楚了。我现在还要加上一句，即探春与宝玉是同父异母的亲兄妹，他

们的关系自然比迎春、惜春要更深一层。

正册第五名是史湘云。湘云与宝玉的关系非比寻常,也是不待详说的。近代红学研究中因为第三十一回"因麒麟伏白首双星"的回目,曾引起了湘云后来嫁给宝玉的争论。周汝昌尤其主此说最力,在新版《〈红楼梦〉新证》中他仍然没有放弃此说。无论以后的结局如何,宝玉和湘云之间大约有些"未免有情,谁能遣此"的味道,似乎是可以肯定的。所以黛玉要疑心宝玉"同史湘云也做出那些风流佳事来"(第三十二回)。第二十一回描写湘云的睡态,有下面这一段:

> 那史湘云却一把青丝拖于枕畔,被只齐胸,一湾雪白的膀子掠于被外,又带着两个金镯子。宝玉见了,叹道:"睡觉还是不老实。回来风吹了,又嚷肩窝疼了。"一面说,一面轻轻的替他盖上。

这一段写法在第二十八回宝钗褪红麝串子时,宝玉见了她的"雪白一段酥臂,不觉动了羡慕之心"十分相似。不过由于湘云已属名花有主,故写得远为蕴藉含蓄而已。

第六名的妙玉尤其必须从她和宝玉之间的一种微妙情感来解释。第五十回宝玉"访妙玉乞红梅"一段便是特笔。故庚辰本双行夹注,一则说:"想此刻宝玉已到庵中矣。"再则说:"想此刻二玉已会,不知肯见赐否?"此回批语不多,更可见批者郑重指点之意。第六十三回宝玉因接到妙玉"槛外人"的拜寿帖子,请教刑岫烟如何回法。谈话之间宝玉表示了他对妙玉为人的深刻认识,邢岫烟竟上下细细打量了宝玉半日,方笑道:

> 怪道俗语说的"闻名不如见面",又怪不得妙玉竟下这帖子

> 给你,又怪不得上年竟给你那些梅花。既连他这样,少不得我告诉你缘故。

妙玉以一个与贾府毫无亲友渊源的女尼竟能在正十二钗中高居第六位,完全是因为她在"石兄"处有特别的挂号。她之超出迎春、惜春、巧姐,其故在此;而她之在凤姐、李纨、秦可卿之上则是因为她在大观园中是最干净的人物。但以关系之亲而且密而言,她又自然不能不在前面五个人之下也。妙玉之例最便于说明作者所采用的多种标准。

迎春、惜春、巧姐三人不需多说。二春在凤姐等之前主要是因为她们都是清洁的女儿,且住在大观园之内,若以与宝玉的关系及在全书中所占的分量而言,她们自然不能与凤姐相提并论。这里最可见"已婚""未婚"所占的比重之大。至于巧姐在凤姐之后,那是因为她们毕竟是母女,作者总不能把女儿排在母亲之前吧?

现在我要特别讨论赵冈兄对我的质问,即李纨与凤姐的相对排名问题。关于凤姐,可讨论之处甚多,我现在只能尽量长话短说,集中在两个要点上:第一是她与大观园理想世界的关系,第二是她与宝玉的关系。凤姐因为已婚,和贾琏同住在园外,形式上自无法像李纨一样成为园中的居民。这是一种不得已的安排。曹雪芹一方面着力地写理想世界,但另一方面又能够不违背写实主义的原则;因此写来毫不着迹,《红楼梦》的两个世界乍看似浑然一体,细察却又界限分明。这正是艺术造诣达到化境的表现。凤姐虽身住现实世界,她在精神上的认同则毫无可疑地在大观园之内。首先是她的活动,除了大观园建造之前"协理宁国府"一段外,几乎全集中在大观园之内的。而且后来"抄检大观园"时,她处处流露着维护大观园中人物的意思。这和她在"协理宁国府"期间所表现的毒辣面貌,形成了最强烈的对

照。读者不妨试加比观。凤姐和大观园的认同更具体地表现在三件事上面。第一是她对邢岫烟的照顾。第四十九回有一段特写说：

> 凤姐冷眼敁敠岫烟的心性为人，竟不像邢夫人及他的父母一样，却是个温柔可疼的人；因此，凤姐反怜他家贫命苦，比别的姊妹多疼他些，邢夫人倒不大理论了。

这里不但是要说凤姐对邢岫烟特别体贴，同时，也在点出他对园中"别的姊妹"都是爱护的。第二件事是凤姐加入大观园诗社。当李纨追问她："我且问你，这诗社你到底管不管？"她笑道：

> 这是什么话。我不入社花几个钱，不成了大观园的反叛了，还想在这里吃饭不成！（第四十五回）

"大观园的反叛"这几个字更是作者有意要提醒读者，叫我们不要看错了凤姐，因为她不折不扣地是一个"身在江海，心存魏阙"的人，是大观园理想世界的一个中坚分子。第三件事便正是赵冈兄所说的凤姐诌过"一夜北风紧"那句诗。凤姐主动要"说一句在上头"而且是起首第一句，这是大有深意的。我们知道这次联句涉及了次序的问题，而起首正是李纨。宝钗将稻香老农之上补了一个"凤"字，恰恰与正册的排名遥为呼应。表面上看来，凤姐只说了一句诗，自然只好放在起首，写来丝毫不着痕迹。而骨子里则是凤姐要争取她在大观园中的地位。这一点又和八十回后已佚的"王熙凤知命强英雄"一目相应，一贯地表现她那种争强好胜的性格。《红楼梦》中的诗、词优劣和名次（如钗、黛两人的作品）都是和册子中的名次安排有密切的照应的。作者在这里突然要凤姐写一句诗，而且竟碰到"起首恰是李氏"，

这岂能是偶然的、无意的吗？更值得注意的是前两回作者正在写香菱学诗。宝玉赞道："这正是地灵人杰。老天生人，再不虚赋性情的。我们成日叹说，可惜他这么个人竟俗了。谁知到底有今日。可见天地至公。"（第四十八回）香菱梦中诗成之后，众人看了，笑道："这首诗不但好，而且新巧有意趣。"（第四十九回）再看看凤姐那句诗成后众人的评语：

> 这名虽粗，不见底下的，这正是会做诗的起法。不但好，而且留了多少地步与后人。

两相对照，我们还能不承认曹雪芹是在用极大的气力描写凤姐的高度诗才吗？前回方写香菱"慕雅女雅集苦吟诗"，紧接着若再写凤姐学做诗，则不但文字重沓无趣，而且也不合凤姐平时的性格（按：第七十六回写妙玉续成黛玉、湘云的联诗也是要避免重复，故又成另一面貌）。事实上，李纨不善吟诗是大家公认的，她自己也坦白地承认过。"诗有别才，非关学问"，论才不论学，凤姐实远在李宫裁之上也。凤姐加入了诗社，并且写下了一句诗，她和大观园的认同便达到了完全的境地了。

第二，我们要进一步检查一下凤姐是怎样在"石兄"处挂号的。凤姐和宝玉之间虽绝无任何爱惜之"情"，但却存在一种类乎姊弟一般的深厚而亲切的友情。第七回凤姐去宁府看尤氏，宝玉也要跟了逛去。他们"姐儿两个坐了车"同去，回来时凤姐"和宝玉携手同行"，同车而归。第十五回宁府送秦可卿之殡，宝玉原是骑马的。但凤姐笑着对宝玉说：

> "好兄弟，你是尊贵人，女孩儿一样的人品，别学他们猴在马

上。下来,咱们姐儿两个坐车,岂不好。”宝玉听说,忙下了马,爬入凤姐车上。二人说笑前来。

这一类亲密的描写使我们看到两人之间的确流露着一种真挚的情感,绝不止宝玉平常所谓手足之间“尽其大概情理”而已。凤姐和宝玉之间的特殊关系同时又建立在另一个坚定的基础之上,即她对宝玉和黛玉的爱情一直都表现了同情和支持。周汝昌最近在新版《〈红楼梦〉新证》中对这个问题有一段很深刻观察。他说:

至于凤姐,她虽然罪恶重重,但这方面(按:指宝、黛姻缘)的重要关节上,她是和宝玉一面的,而绝非敌对。她在宝、黛之间,是个出力人物,从黛玉一入府,直到后来言谈行动,排难解纷,都是维护宝、黛的,前八十回所写,斑斑可见……[25]

事实上,如果我们不受后四十回的妄续所蔽,则凤姐是《红楼梦》中唯一有促成“木石姻缘”的意向人的,单凭这一点,她在正册中的地位便当在李纨之上了。更何况如前所陈,凤姐和宝玉还有深挚的友情呢?另一方面,李纨之于宝玉却只是处于一种“尊而不亲”的地位。这固然多少与李纨的性格与处境(早寡)有关,但曹雪芹如果真想描写她和宝玉之间的友情,他当然是有办法处理得入情入理的。第三十七回结海棠诗社,李纨是社长主持评判。宝玉说:

稻香老农并不善作,却善看,又最公道。你评阅优劣,我们都服的。

这是宝玉对李纨“尊而不亲”的最确切的自道。

赵冈兄说我对李纨与凤姐的相对排名问题没有解说。以上的讨论便是要补充这一点。现在让我们总结一下,看看曹雪芹在这个问题上怎样对多重标准作综合的运用。第一,以“在石兄处挂号”的“情案”而论,李纨还不足以望凤姐的项背(赵冈兄说:“论亲疏,李纨是宝玉的亲嫂子,而凤姐是堂嫂。”如果这里所说“亲疏”即指我所说的“与宝玉之间的关系”,那么这个误解就未免太大了。讲“亲疏”关系只有在传记说的前提之下才有重要性。而我是反对任何意义的“传记说”的)。第二,以在大观园中所扮演的角色而言,李纨只是一个消极分子,即所谓“如槁木死灰一般,一概无闻无见”(第三回)。相反地,凤姐尽管在现实世界中罪孽重重(此点下文另论),但她和大观园的认同是无可置疑的;不仅如此,前面已经指出,她还是大观园的一个积极护法,与李纨之但求自了者更不同。第三,以才而言,干才固不消说,诗才亦凤姐胜于李纨。凤姐不识字而偶一吟咏,即见吐属不凡,赢得园内诸人齐声喝彩;李纨虽作过多次诗,却无一次得到半句好评。曹雪芹明明把凤姐的诗句安排在李纨之上;则两人之高下不已分明乎?第四,李纨在德行一项上则毫无疑问是远超过凤姐。曹雪芹写李纨也只在这一点特别加以称许。第四回开首一段是李纨的特写镜头,其文略曰:

> 这李氏亦系金陵名宦之女,父名守中,曾为国子监祭酒。族中男女无有不诵诗读书者。至守中承继以来,便说“女子无才便是德”,故生了李氏,便不十分令其读书,只不过将些女四书、烈女传、贤媛集等三四种书,使他认得几个字,记得前朝几个贤女事迹便罢了,却只以纺绩井臼为要。

可见李纨的长处只是有“德”,而称赞她有“德”同时也就在说明她无

“才”。这是毫无疑问的。

以上我们根据《红楼梦》本文,列举了四项标准以衡量凤姐和李纨的名次。在这四项竞赛中,凤姐赢了三项,李纨只赢了一项;凤姐排名在李纨之上可以说是一个必然的结论。何况我们都知道,大观园并不是一个道德性的理想世界,而是一个由惊才绝艳来照明的爱情的世界。作者自己曾说《红楼梦》是“风尘怀闺秀”之作;他怀念的是什么样的闺秀呢?据作者自述:

> 其中只不过几个异样女子,或情或痴,或小才微善,亦无班姑蔡女之德能。(第一回)

这虽是谦词,但至少可见作者所采用的标准是以“情”和“才”为主的;传统“三从四德”之“德”在这里显然不是最重要范畴。在这样的标准之下,李纨的排名还能够在凤姐之上吗?也许有人会问,既然如此曹雪芹又何必要安排像李纨这样一个人在大观园之内呢?其实这正是曹雪芹表现了他的高度艺术才能和写实手法的地方,曹雪芹虽然要描写一个理想世界及其毁灭,但是这个理想世界毕竟是建筑在现实世界的基址之上的。不但如此,它还是依托在正常的人间形式之中的。他并不是写美丽的神话,岂能把大观园中的人物一个个都勾画得像是不食人间烟火的样子?人间原有各种不同典型的人物,《红楼梦》的作者便是要根据创造意图上的需要,尽量把各种人物的典型包罗进去。大观园理想世界中的人物也是各具其典型意义的,无论是虚构的还是真有所本的,根据中国文艺批评的标准,善能穷变百态永远是文学和绘画上的最高要求。这个标准后来也同样应用在小说人物的创造方面。金圣叹在《读第五才子书法》中说:

> 《水浒传》写一百八个人性格,真是一百八样。若别一部书任他写一千个人,也只是一样;便只写得两个人,也只是一样。

我们知道,《红楼梦》曾受到了《水浒传》的影响,而它在人物典型的创造方面则更为多彩多姿、青出于蓝。前引脂批所谓"各有各稿,穿插神妙"便正是从不同人物典型的基础上发展出来的。事实上,大观园中如果没有李纨那样一位"槁木死灰"式的青年寡妇,则《红楼梦》在人物创造方面便将留下一大缺陷,因为这样的人物恰是传统社会中最常见的一种典型也。

现在我要回到凤姐,谈一谈她在现实世界的罪孽问题。近代红学家大都把凤姐看作反面人物,这自然是有根有据的论断。但是凤姐之为反面人物仅在现实世界中始见其然,在大观园的理想世界中她却不折不扣地是一个正面人物。我们细读前八十回,实在看不出凤姐曾经有意伤害过大观园或园中的女孩子(至于她害死尤二姐之事则是出于嫉妒,而嫉妒正是因情而生,故又当别论。且尤二姐亦非正式隶籍大观园的人物。因情生妒是大观园中常见之事。"情"是动的,有如流水,所以是理想世界中最具毁灭性的一个内在力量。曹雪芹最擅长写女人的嫉妒心理,正是他深入地挖掘人性的结果。庚辰本第二十回有一段很长的双行夹注,其中有云:"自古及今愈是尤物,其猜忌[似缺一字]妒愈甚,若一味浑厚、大量涵养,则有何可令人怜爱护惜哉!"[页447]此注似可见作者对嫉妒的看法)。凤姐在两个世界中,具有两个完全不同的形象,表面上似乎是矛盾,而实质上则又有其统一性。作者一方面并不掩饰她的罪恶,而另一方面对她的悲惨结局又寄予深厚的同情。此层似乎不可解而亦实不难解。俞平伯在《〈红楼梦〉中关于十二金钗的描写》中曾说道:

> 我们觉得(《红楼梦》)对凤姐的批评似乎还不够。凤姐的劣迹,小之则如以公款放高利贷,大之如教唆杀人,书中并历历言之不讳。……书中用了顶出色的笔墨来写她,有什么理由呢?此盖由于作者悲惋之情过于责备之意,恐是他(按:指曹雪芹)的局限性所在。[26]

俞平伯并接着指出,“本书把她放‘怀金悼玉’之列本来不曾错,如其情感过深,则未免失之于宽”。又说《〈红楼梦〉曲》第十支“一唱三叹,感伤的意味的确过分了些”。这些话都有道理,但是如果从两个世界的角度去分析,则更能一针见血。盖作者所责备的是现实世界中沾满了罪恶的凤姐,他所惋惜感叹的则是理想世界中坚决不做“大观园的反叛”的凤姐。而在作者心中(以价值取舍言,非以艺术创作言),理想世界的比重远大于现实世界,故不觉感伤多于责备也。何以说凤姐在理想世界中的正面和她在现实世界中的反面又是统一的呢?这就必须回到我在《〈红楼梦〉的两个世界》注六十二中所提出的“两个世界的接榫”那个观念中去求答案。《红楼梦》的两个世界之间有两个最重要的接榫人物,即宝玉和凤姐。两人恰好是鲜明的对照:宝玉以男人身份住在园内,是园内通向园外的一道桥梁。所以,园中姊妹的诗句由宝玉流传到外面(第四十八回),而“外头男人的混账话”也通过怡红院而散播到园内(第六十三回)。凤姐则以女人的身份住在园外,而心却向着园内,是由园外通向园内的另一道桥梁。所以,大观园内发现了“绣春囊”,王夫人首先就一口咬定是凤姐带进去的(第七十四回)。这些暗中布置都是饶有深意的。宝玉和凤姐的对比尚不止此。宝玉明明是个男的,但书中却时时要把他写成女的,如“诸艳之冠”,总领众花,情榜之首,以及龄官误认他是个丫头(第三十回)等都是显证。凤姐则明明是个女的,而书中又偏偏赋予

她以男人的形象,包括她的名字在内。这个问题曾经给予俞平伯很大的困惑。他说:

> 看本书凤姐有一特点,即常以男人比她。如照宝玉的话,男人是混的浊的,女儿是清洁的,但宝玉不见得不喜欢凤姐。……凤姐不识字,偏要说男儿教养,学名某某,可见并非因为关合书中事实,才有这样的写法。……我们不容易了解作者的用意。他为什么拐着弯儿把凤姐引到男人方面去呢?这就难怪后来索隐派种种的猜测了。[27]

在我看来,两个世界论则恰好可解除这层困惑。俞平伯已引用了宝玉的"男人混浊、女儿清洁"之说,可惜他没有继续在这条思路上再追索下去。宝玉像女孩子,因为他虽身为"浊物",而性分中却具有女儿的清洁;凤姐像男人,则因为她虽是水做成的,却不幸已染了很重的男人的混浊。曹雪芹谴责了凤姐在现实世界中所造下的罪孽,因为在他的心目中,清洁的女儿是不可能如此肮脏的。因此他把凤姐的罪恶的一面仍归之于男人的混浊。这是他不得不极力把凤姐比作男人的根本原因。至于凤姐作为理想世界的一员,她的才情明艳及其不幸的结局,则作者是始终给予了最大的同情和惋惜的。

在结束正册十二钗的讨论之前,我必须对秦可卿略作交代。赵冈兄说我认为可卿在书中的功用只是为"情"字提供了一个谐音字,因此在书中没有什么地位。这又是赵冈兄曲解了我的原文。我在原文中只说"宝玉梦游太虚幻境必由秦可卿引入者,即在借'秦'与'情'之谐音",我并没有说可卿在全书中只有谐音的作用。原文具在,是可以覆按的。但是我的确不赞成宝玉初试云雨情的对象是可卿之说,因为《红楼梦》的本文绝不容许我们作这样的解释。至于宝

玉是否因情窦初开,对兼具黛玉、宝钗之美的侄媳妇有了思慕之念,以致卒有此一梦,则我并不敢妄断。如其有之,亦不足异,更和"两个世界"的理论毫无冲突之处。宋淇兄在《论大观园》一文中认为作者删去"淫丧天香楼"乃所以配合整个创作的设计;同时秦可卿在大观园尚未出现之前已经死去,所以与大观园的无形标准亦不冲突(《明报月刊》第八十一期,1972 年 9 月,页 6)。这个推测也相当合理。但根据我的两个世界说,则不必如此费周章。曹雪芹似乎并无意要完全掩盖可卿淫丧的事实,不过不愿意写得太露骨不堪而已。雪芹之所以接受了畸笏的删改建议,正因为这一建议恰合乎全书的设计(这和《风月宝鉴》之改为《红楼梦》有关,兹不详及)。至于可卿之名列正册则和淫丧与否并无必然的关系。我在前面已指出,册次主要是"以类相从",由客观的身份决定的,故可卿从明写淫丧,亦未尝不可列之正册。值得注意的倒是她的名次,她排名在正册之末始见作者的褒贬所在。最要紧的是,她除了引宝玉入幻境一段外,在石兄处别无挂号的"情案"。宋淇兄注意到可卿在大观园出现之前死去,这一点确是很重要。盖以可卿在贾府的身份,又加上深得贾母的欢心,则她要活着势必时常入园。一方面,这对于清净的大观园会造成一种颇不调和之感;另一方面,如果再把她写成和凤姐相似的接榫人物,则文字又不免重复无味。此所以大观园尚未出现而可卿已不得不死也。那么,可卿在全书中所占的重要性如何?赵冈兄特别强调她有关贾府的盛衰,这一点我实在看不出来。托梦一事固只是虚写;"好事终"末句"宿孽总因情"则正是谐音。大概说来,可卿在全书中的重要性仅在中等,不但不及林、薛、凤姐诸人,较之晴雯、袭人亦尚觉逊色。我们不能有一个错误的观念,认为正册人物便必然比副册或又副册人物为重要。册次大体上即"以类相从",故并不足以充分表示作者的主观评价。不但册次是"以类相从",每册之内也还有再进

一步进行“类聚”的情形。以正册来说，林、薛是一类，元春、探春亲姊妹是一类，迎春、惜春堂姊妹是一类，凤姐、李纨、可卿三个已婚者是一类（巧姐列在凤姐之后为正史中列传之例），湘云、妙玉则各成一类。每类之内的名次排列则主要是看其人与宝玉的情感关系。经过这一番分析之后，我们就可以看出可卿在全部情榜中的位置大约只能在中等左右了。这一点可以在脂批中获得证实。庚辰本第十二回之末有一条较长的朱批如下：

> 此回忽遣黛玉去者，正为下回可儿之文也。若不遣去，只写可儿、阿凤等人，却置黛玉于荣府，成何文哉！因必遣去方好放笔写秦，方不脱发。况黛玉乃书中正人，秦为陪客，岂因陪而失正耶？后大观园方为宝玉、宝钗、黛玉等正紧文字，前皆系陪衬之文也。[28]

此批先说下回只写可卿、阿凤等人，故必遣去黛玉，但后文则单提秦氏是陪客（并不连及凤姐），又说大观园方是写宝玉、宝钗、黛玉等正文。则作者之不让可卿进入理想世界是早就决定了的。可卿之死一节虽是十分精彩的文字，然终于不能不居于陪衬的地位。文如其人，秦氏在正册中敬陪末座，不亦宜乎？

正册说完了，还要讲一讲香菱和平儿两个人。

赵冈兄认为我的排名论在香菱身上碰了壁。这又是出于他的误会。香菱正是我的排名论的最好证据之一。理想世界的大观园是尽量不让已婚的女子住进来（这当然是指书中的主要角色，不包括伺候他们的“老婆子”之类）。正册十二钗中，元春、凤姐不住园内，秦氏因淫行彰著，故安排她早卒，并不许其入园。《大观园试才》回中贾政指着一种海棠道：

> 这叫作女儿棠,乃是外国之种,俗传系出女儿国中云。

就是要点明大观园是“女儿国”。其中唯一的例外便是早寡的李纨,因而引出了宝玉一番曲折的批评。我在《〈红楼梦〉的两个世界》中已交代过了。但是已婚女人偶然短期入园小住的例外也还是有的,如香菱和尤二姐即是,这种安排主要是让她们在石兄处特别挂号,以为后文“情榜”排名作伏笔。香菱凭什么居副册之首呢?庚辰本四十八回脂砚斋的双行夹注曾详细说明了作者安排入园的苦心(页1112)。宋淇兄在引了此批后说道:

> 为了使香菱入园居住,作者不惜大兴土木,而且煞费经营,其目的无非在奠定香菱为副册之冠的地位。[29]

这个说法在大方向上是正确的,可是路只走了一半。香菱入园学诗固然表现了她的“才”,但是“才”的分量尚不足以使香菱居副册之冠(关于客观身份前文已说过了)。作者写香菱入园主要是让她“在石兄处挂号”,这就是六十二回的“呆香菱情解石榴裙”。原文太长,不能详引,读者不妨自行检证。至于赵冈兄因香菱比晴雯、袭人“高出一册之遥”,而诧为怪事,那却是一种误会。我已指出,册次是“以类相从”,香菱在宝玉心中的分量仍在晴雯、袭人之下。不过在她那一类中,香菱的综合条件(才、貌、身份,尤其是“情案挂号”)确实高居首座。香菱的排名和贾府盛衰完全扯不上关系。赵冈兄特指出甲戌本第四回夹批所谓“一篇薄命赋,特出英莲”,这显然是因为香菱乃全书中第一个以“薄命”姿态上场的女子。其实情榜六十人全在“薄命司”,香菱并不是单凭着薄命的资格才登上副册的首席的。

平儿的名次尚没有得到确定的结论。宋淇兄最近推测她不会在副册,居晴雯袭人之上。[30]我的看法不然,平儿正应当在副册,但副册并不必然表示高于晴雯、袭人,其理由已见前文。我的根据如下:一、香菱的旧日身份虽然可以上接正册,但在《红楼梦》中则正与平儿相等,恰可"以类相从"。二、平儿和香菱一样,曾在石兄处有特别挂号的情案,即第四十四回的"喜出望外平儿理妆"是也。原文中有这样一段:

> 宝玉因自来从未在平儿前尽过心,——且平儿又是个极聪明极清俊的上等女孩儿,比不得那起俗蠢拙物——深为恨怨。今日是金钏儿的生日,故一日不乐。不想落后闹出这件事来(指凤姐泼醋),竟得在平儿前稍尽片心,亦今生意中不想之乐也。因歪在床上,心内怡然自得。

则宝玉对这件"情案"的重视可想而知。三、第六十六回"情解石榴裙",宝玉为香菱尽心之后,原文有云:

> 因又想起上日平儿也是意外想不到的,今日更是意外之意外的事了。

可见这两件"情案"在宝玉心中是占着同等的分量的。庚辰本脂批云:

> 忽使平儿在绛芸轩中梳妆,非(但)世人想不到,宝玉亦想不到者也。作者费尽心机了。[31]

则凤姐泼醋和薛蟠远行同属作者有意的安排矣。四、“情解石榴裙”回内宝玉用土将香菱采的“夫妻蕙与并蒂莲”埋了起来;而“平儿理妆”回中,“宝玉又将盆内的一枝并蒂秋蕙用竹剪撷了下来与他(平儿)簪在发上”。作者为了要点醒读者这两件事同是宝玉生平得意之作,甚至不惜刻画得落了痕迹。这在《红楼梦》中是极少见的。第五、甲戌本第六回双行朱批在平儿出场时说:

> 着眼,这也是书中一要紧人,《红楼梦》曲内虽未见有名,想亦在副册内者也。

单凭这一条脂批,我们当然不能遽下论断,但和前引四条本证结合起来,则谓平儿居副册第二位,紧随香菱之后,虽不中亦不远矣。

附注:根据“以类相从”的原则,我们还可以推测,梨香院十二个学戏的女孩子必同占一册(第四册或第五册),而以芳官居首位。这也是可以用她和宝玉之间的“情案”关系来决定的。

以上我根据《红楼梦》正文及脂批中的各种证据,对“情榜”问题作了一次比较全面的分析。所有这些证据都指向一个共同的结论,即脂批所谓“通部情案,皆必从石兄挂号”乃是贯穿全书的一条主线。特别是大观园理想世界中的诸钗,无论是长住的或暂时访问的,她们在书中的重要性及其在“情榜”中的排名首先便决定于她们和宝玉之间的个别“情案”。这里所谓“情”,主要虽指爱情而言,但其他的情感(如骨肉之情,友情之情)也同样包括在内。这一层,我在《〈红楼梦〉的两个世界》中已发其覆,本文更作了若干具体的补充,兹不再赘。在“情”的基础上,“情榜”名次的决定当然还得借助于其他标准,如才、貌、“清净”的程度等。作者对这类多重标准的综合运用,我在上文也曾举例加以说明。由于“情榜”今已不存,我们对于这些标

准的认识距离完整之境尚远,那也是无可否认的。不过我深信,“情案在石兄处挂号”这条主线不但是开启“情榜”的一把钥匙,而且也是了解《红楼梦》的创作构想的重大关键之一。赵冈兄说“情榜”与情无关,实际上与“凤姐手中发月钱份例的花名册也差不了太多”。这样大胆的结论恐怕不是建立在考证的基础之上吧!

总而言之,大观园理想世界的一切活动是环绕着宝玉这个中心而展开的,所以,宝玉是“诸艳之冠”,是“总花神”,在“情榜”中又总领六十名女子。这是理想世界的内在秩序;而维系此一秩序的基本动力则是一个“情”字。不但人物的活动必须遵守此一秩序,大观园的整体布置也是配合着这个秩序的。庚辰本“大观园试才”回中有脂批说“于怡红总一园之水(按:“水”原误作“看”,因草书形近所致),是书中大立意”。这就是二十七回脂批所谓“诸艳之归源”也。园中之“水”象征人间之“情”,众水之汇流于怡红院,亦犹之诸艳之归情于宝玉。则宝玉之所以高居“情榜”之首,不亦宜乎!把握了这个关键,我们就再也不会到18世纪的历史世界中去寻找大观园的坐落了。

最后,还有《葬花词》的问题也不应放过。赵冈兄说过去大家一向认为《好了歌》与《飞鸟各投林》一曲是全书的主题歌。现在新理论则把《葬花词》突出到主题歌的地位。照赵冈兄的意见,《葬花词》是曹雪芹最后一次删改时才加进去的一个“插曲”,而不是心中早就拟定的主题歌。脂砚也要迟到己卯年冬才读到它云云。赵冈兄所定《葬花词》的撰写及批注年代都见于《〈红楼梦〉新探》[32]。我不想节外生枝,在这里再和赵冈兄打考证的官司。我的问题是:《葬花词》纵使后成,但葬花的创造构想是不是也要迟到最后一次改稿时才有的呢?完全不是这样,葬花的构想是全书的中心观念,至迟也是和大观园同时孕育出来的。前文曾引过庚辰本“大观园试才”回中一条脂

批,兹重抄如下:

至此方完大观园工程公案。……余则为(当作"谓")若许笔墨却只因一个葬花冢。

这条批是墨笔双行夹注,正是赵冈兄承认乃己卯以前的旧批[33]。而且又恰批在大观园完工之后,尤可证葬花冢与大观园在艺术构想上是分不开的。除非我们能证明大观园也是作者后来补进去的"插曲",我们便无法否认《葬花》是《红楼梦》的原始观念之一。庚辰本第二十七回前有一条总批云:

葬花吟是大观园诸艳之归源小引,故用在饯花日诸艳毕集之期。(按:甲戌本二十七回之末脂批云:"埋香冢乃诸艳归源;葬花吟又系诸艳一偈也。"尤显豁。)

这条证据对赵冈兄的说法更是致命伤,因为据赵冈兄说,这种总评是《石头记》最初的抄写格式"[34]。我虽无意与赵冈兄打考证官司,但"以子之矛,攻子之盾",只此一条脂评已彻底否定了他的说法,即谓《葬花吟》是曹雪芹最后一次改稿时所补,而脂砚斋迟至己卯年才读到它。所以这个问题已没有讨论的余地了。

至于究竟哪一首歌才是《红楼梦》的主题曲,这是今人的观念,原与《红楼梦》不相干。曹雪芹下笔之际恐怕并不感到这会构成一个问题;我在原文中也不曾提出这样的问题。如果我们一定要找一个主题曲,则"怀金悼玉"的《〈红楼梦〉曲子》自属首选(赵冈兄单取其中最后一支《飞鸟各投林》为主题曲则甚可怪。大概又是蔽于"传记说"的成见吧!)但"怀金悼玉"岂不就是怀悼大观园这个"葬花冢"

吗？甄士隐的《好了歌解》(不是《好了歌》本身)当然也很重要，然而它和“两个世界论”并无冲突，更不可能是和《葬花吟》处于势不两立的地位。《葬花吟》伤悼理想世界的终归于幻灭；《好了歌解》则叹息现实世界之无常，其中“反认他乡是故乡”之句就指的是两个世界。故甲戌本在句旁原批曰：“太虚幻境青埂峰一并结住。”太虚幻境者，幻灭了的理想世界也。或许有人要问，理想世界的幻灭当然值得伤悼，现实世界只代表肮脏何以也要去叹息？这就要回到我在《〈红楼梦〉的两个世界》中所说过的话，即作者、主角、和读者三者之间存在着观点的分歧。写实主义者曹雪芹非常重视那个肮脏的现实世界。他所创造的理想世界本来就建筑在现实世界的基础之上。正是通过对于现实世界的无情解剖，他才使我们认识到理想世界必然幻灭的悲剧意义。

结束的话

我在《近代红学的发展与红学革命》中曾指出“自传说”的红学典范已发展到了技术崩溃的阶段了，我这样说丝毫没有危言耸听的意思，更不是抹杀“自传说”支配下的考证成绩。我只是觉得，红学考证已基本上尽了它的历史任务，就我们目前所拥有的资料情况来说，再在这条路上走下去，是不会对《红楼梦》的研究有太大好处的。我们当然不能排除新材料继续出现的可能性，但这毕竟是可遇而不可求的事。正当的研究工作却不能把希望寄托在“运气”的成分上面。而且新材料如果仍是关于曹家的身世，甚至直接关系曹雪芹本身，那也不过是进一步证实《红楼梦》的撰写确有作者的生活背景在内。

至于《红楼梦》的创作意图及其在艺术上的整体意义，我们只有直接研究作品本身才能把捉得定。作者的传记资料最多不过有辅助

的功用而已。至少我个人不能想象,有一天我们会获得一批新材料,竟能把《红楼梦》的主要角色都转化为历史上的真实人物。

"传记说"典范下的红学危机至少清楚地表现在两个方面。第一是伪材料的出现,我以前曾指出了张永海的例子[35]。现在读到周汝昌新版的《〈红楼梦〉新证》[36],更知道他以前在旧版"新索隐"一章中所记"尤三姐"一条,完全是一个妄人伪造出来的。周汝昌当时虽表示了持疑的态度,但仍说:"所叙原原本本,似足为曹雪芹写实一证。"[37]我并不觉得这是吴恩裕、周汝昌诸人不够谨慎,或辨伪的眼光不足。事实上他们都是极有能力的考证工作者。他们之所以上当,基本上是受了"传记说"的错误前提的导引,因而不自觉地倾向于这类伪说。问题尚不在此。我们必须指出,这一类的伪材料本身便是错误的"传记说"所诱逼出来的。

第二,"传记说"红学的危机也表现在立论的修正方面。首先是吴世昌的"他传说"[38];其次则有赵冈兄的"合传说",这些修正论都是因为"自传说"的困难太多,才不得不设法补救。这与"索隐派"之一再地改变立说以求挽救其理论危机,几乎先后如出一辙。事实上,无论是"自传说"、"他传说",或"合传说"都各有其无法医治的"胎里病"。《红楼梦》是一部小说,不是曹氏家传,这是无可争辩的事实。在"传记说"支配下的红学考证者,虽然无法抹杀《红楼梦》的小说形式,然而他们研究这部书时主要却只着眼在其中所隐藏的"曹家真实事迹"上面。这好像表示,《红楼梦》之所以伟大及值得研究,就完全因为它包含了曹家真事的缘故。学术研究的自由是我们必须尊重的,因此一切有"考据癖"的人当然都有权利去考证《红楼梦》中的真人真事。作为一种个人的癖好而言,这样的考据是任何人都不能非议的。但自传说的红学确已基本上走完了它的历史行程,前面似乎已看不见路了,从严肃的研究立场上说,我们今天已没有理由再去提

倡它了。

说话自从石兄历劫既满，回到青埂峰之后，不知又过了几世几劫，一天贾雨村重游智通寺，只见当年寺门旁那副破旧对联只剩下一个下联了。他依稀辨得出上面的字迹，那是：

眼前无路想回头！

附注：宋淇兄1977年6月20日给我一信，讨论平儿问题，并提出了新的证据。兹节录有关部分于后。

读大作《眼前无路想回头》，给弟很多启发。兄读《红楼梦》心细如发，而又能掌握其重点，令弟有拨开云雾见青天之感。"在石兄处挂号"一点实乃了解红书之总论，兄前已为文详述。弟读后未及深思，致有平儿不能入副册之失。"喜出望外平儿理妆"弟读之者再，一向偏重作者利用平儿之眼看"宝玉闺闱中事"，而忽略其与"呆香菱情解石榴裙"有同样"在石兄处挂号"之作用。今读大作，令弟"思想理通"，多年迷惑，一旦而解。同时弟又误信第十八回、二十一回三条脂评：

（一）平儿非但处袭、晴之下，更居金钏、玉钏、茜雪之下。

（二）大有袭卿身份，但遭际有别。

（三）迥不犯袭、麝一笔。

先入为主，以为平儿应居晴、袭之下，无可置疑。实则该三条脂评为早期尚未见到情榜时所批，不足为恐。现在弟已完全为兄的论据所说服，并因此而发现另有旁证：

（一）同回，李纨把平儿拉入大观园。理妆之后"平儿就便在李纨处歇了一夜"。平儿入居大观园，自然之至，使其列入副

册更合理化。作者苦心经营而不露痕迹,于此可见。

(二)第七回:只见香菱笑嘻嘻的走来。周瑞家的便拉了他的手,细细看了一回,因向金钏儿笑道:"倒好个模样儿,竟有些像咱们东府里蓉大奶奶的品格儿。"秦可卿是正之末,香菱为副之首,在此早就接上了榫。

注 释

[1] 上册页180—181。

[2] 《〈红楼梦〉八十回校本》序言,页3。

[3] 《读〈红楼梦〉随笔》,转载于《〈红楼梦〉研究专刊》第一辑,页105。

[4] 按庚辰本此处有脂批云:"观者记之。"稍前又一条批云:"凡野史俱可毁,独此书不可毁。"

[5] 影印庚辰本页581;甲戌本同,但"看官"作"看书人",而末一字误书作"本",影印本页191b。

[6] 影印本页31a。

[7] 页14b。

[8] 见《〈红楼梦〉辨》中卷所收《八十回后的〈红楼梦〉》一文,特别是页89—93。

[9] 同上书,页92。

[10] 《〈红楼梦〉新证》,1976年版,上册,页504;参看旧版页384,仅连生年龄差一岁;余同。

[11] 见俞平伯《〈红楼梦〉研究》,页155—156。

[12] 页382。

[13] 《〈红楼梦〉新探》,上册,页185—187。

[14] 页157—163。

[15] 在164页之后。

[16] 详见 Andrew H. Plaks, *Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber*, Princeton University Press, 1976, chaps. Ⅶ and Ⅷ。

[17] 见《关于江宁织造曹家档案史料》,中华书局,1975年,页106—107。

[18] 页524—525。
[19] 甲戌、庚辰本同。
[20] 见《〈红楼梦〉研究》,页176。
[21] 见《〈红楼梦〉卷》第一册,页69—70。
[22] 见《〈红楼梦〉研究专刊》第三辑,页86—87。
[23] 页208。
[24] 庚辰本,页392。
[25] 页904—905。
[26] 见《文学评论》,1963年第4期,页26。
[27] 见《〈红楼梦〉中关于十二金钗的描写》,页21。
[28] 页271。
[29] 《论大观园》页7。
[30] 见《〈红楼梦〉识小》,《明报月刊》第126期,1976年6月,页14。
[31] 页1020。
[32] 页105—106。
[33] 《〈红楼梦〉新探》,页114。
[34] 《〈红楼梦〉新探》,页117。
[35] 见《近代红学的发展与红学革命》注30。
[36] 页1125—1126。
[37] 旧版"新证",页509。
[38] 见我的《近代红学的发展》注15。

江宁织造曹家档案中的“西花园”考

《中国时报》11月22日“人间”栏刊出友人赵冈兄的《花香铜臭集》(二),作者利用最近译出的内务府满文奏销档中有关曹寅修建西花园的三四个文件,来说明江宁织署的花园曾于康熙三十七年因接驾而大加扩充重修,他并进一步推定《红楼梦》中的大观园是以织署花园为蓝本。赵冈兄的原文说:

> 江宁织造署本来就是一座明朝留下来的大府邸。府西的花园景物已很可观,曹寅诗中屡加描写。不过这座花园的最大变化是发生在康熙三十七年(1698)。此年预备康熙皇帝南巡,曹寅为了接驾,特别把江宁织造署的西花园大加翻修扩充。到此它才具备了书中大观园的规模。当时翻修的工程很大,增添了许多园景,新栽了松竹玉兰,除修补园中旧有房屋外,还增建大小房屋481间,以及圣化寺、真武庙、永宁观三所园中寺庙。这些修建费算是接驾费用的一部分,要向内务府报销的。最近译出的清代内务府满文奏销档,就记载有曹寅翻修西花园工程情况和各项开支的资料。

我读了这段文字,不胜骇异,不知道赵冈兄何以把北京西郊皇帝的西花园整个搬到了南京织署中去了。

曹寅死在康熙五十一年(1712)的七月,档案中有三个文件都是同年十一月份奏上的。[1]据文件所说内务府查曹寅的修建工程费用,其事始于1712年的正月,至曹寅死后尚未完全查清。[2]周汝昌在今年(1976)新版《〈红楼梦〉新证》中,曾讨论到这三个文件,他说:

> 按此所谓西花园者,当是指郊西之畅春苑,由连叙之六郎庄、圣化寺可以确知。畅春苑必寅在京任郎中时所监造,康熙帝常居,亦即卒于此园。……《日下尊闻录》(畅春苑条之后,圆明园条之前)一则云:“西花园在畅春园西;正殿为讨源书屋。……”是西花园为畅春苑西部。然《尊闻录》所记乃乾隆时情形,当康熙时此一处园苑初建,西花园一名盖为总称,未必分别如乾隆时也。[3]

周汝昌所引《日下尊闻录》一条已足证明西花园在北京之西郊而有余。但周氏撰写之际不可能想到西花园会被人搬到南京织署去,所以考证不详。对于一般读者而言,也许说服力尚不足,因为“西花园”是一个相当普通的名字,北京固有其地,南京也未尝不能再有一个同名的花园。为了彻底解决这个问题,我准备在下面提供一些补充性的证据,不但要证明西花园在北京,而且还要证明赵冈兄所指出的三所寺庙——圣化寺、真武庙、永宁观——也都在北京的西花园的附近。只有做到这一点,西花园的坐落问题才再也没有任何争辩的余地。

于敏中(1714—1779)等人所编的《钦定日下旧闻考》(乾隆四十三年,1778,内府刊本)卷七十八“国朝苑囿”之下并列了两个地方,

即西花园与圣化寺,可见是两个毗邻的所在。《旧闻考》又屡次分别引“西花园册”和“圣化寺册”,这正是内务府的册子,更可见两处地方乃是分开管理的。这与档案中所谓“查曹寅修建西花园、圣化寺各处工程”之语[4]尤吻合无间。《旧闻考》说:

> 西花园在畅春园西,南垣为进水闸,水北流注于马厂诸渠。[5]

同卷又说:

> 出小西厂之南门二里许,为圣化寺北门,门内西为河渠,东为稻田,前临大河。……[6]

同治重修《畿辅通志》(1872年重修,1885年刊本)卷十三“苑囿”门所载亦同,但更详细、更集中。

> 西花园在畅春园西,南垣为进水闸,水北流注于马厂诸渠。……西花园之大北门园前有河池。……出小西厂之南门二里许为圣化寺北门,内西为河渠,东为稻田,前临大河。[7]

懂得了这两处地方都是临大河的,我们才明白为什么满文档案中要不断提到挖河、堆驳岸种种工程了。最明显的如“内务府奏曹寅家人呈报修建西花园工程用银折”内说:

> 圣化寺造船九只,连同船桅、篷子、纤绳,用银三千零四十一两一钱。[8]

这些正是在大河中行驶的船只，江宁织署即在乾隆十六年改建之后也不过把旧池重浚；而且织署位于“会城之中”，嘉庆《江宁府志》说织署在利济巷大街，怎么可能容纳得了这九只大船呢？（关于江宁织署见周汝昌《新证》，162—166页。其中附有“南京行宫图”，园子甚小。）我们更应注意，这九只船还是有“纤绳”的，难道南京城中心的一个衙门之内，不但可以行船，而且还需要纤夫来拉纤吗？

《日下旧闻考》在“圣化寺”条内又说：

> 圣化寺北门有行殿二所，东距行殿二里许为东门，门内为永宁观。[9]原注：圣化寺册。

《畿辅通志》在西花园条下则说：

> 枢光阁内供真武像。[10]

这大概就是满文档中的“真武庙”了。可证永宁观和真武庙也都和西花园、圣化寺相邻，彼此相去最多不过二三里之遥而已。

关于真武庙，还有一层曲折。蔡赓年纂《光绪顺天府志》《京师志》《寺观一》有“玉钵庵”一条云：

> 玉钵庵在西华门西南，庵即明真武庙也。……康熙五十年重建。殿前有玉钵，因以名庵。

注引曹日瑛《重修真武庙碑记》云：

> 西华门外西南里许,乃前明御用监旧址也。房舍尽为民居,惟真武庙存焉。殿前有古玉钵一口,大可容二十石,山龙海马,云容水态,备极雕镂之巧。且露处庭中,久历年所,沐日月之精华,经风雨之嘘润,斑斓光彩,夺人心目。以故文人墨士时共访观。忆余于保傺之暇,亦曾摩娑数市,徘徊之久,深叹有器如此,而竟散置于禁近之地也。辛丑(1721)春僧性福过访云:"住此26年,一瓦一木咸出行乞。至康熙五十年庀材鸠工,重建真武殿三楹,复建前殿三楹,供康熙像。移玉钵于座下,叠石为小山,贮水于玉钵,以示普陀南海之意。左右增修禅堂,各三楹。虽殿宇不多,而钟鼓不缺,更喜落成之日,适值今上御极六十年,甲历初周,香灯佛火,朝夕讽礼,仰祝我朝宝鼎万年之盛。敢乞一言记之。"是为记。[11]

这个真武庙与上引枢光阁并不在一处。值得注意的是它的重建适在康熙五十年。其全部工程虽迟到康熙六十年始毕,然而五十年重建时似已有真武殿三楹、前殿三楹。这和满文档中"真武庙配六间,和尚住房八间"[12]颇有暗合之处。真武庙虽说是由主持人性福化募而建,但内务府未尝不可能暗中相助,观其"供康熙像"一点即可推知。周汝昌推测修建西花园等工程是曹寅早年在北京任内务府郎中时的事,当然很合理。但是还有一个可能即曹寅特别得康熙宠爱照顾,故让他遥领西花园等地工程,以便得些好处。例如曹寅于康熙四十五年二月二十八日的奏折,末有云:"臣寅蒙皇上格外施恩,举家顶礼,虽粉身碎骨,难报万一,唯有敬诵训旨,勉力自慎,仰副皇上生成之至意。"[13]不知所指何事。我疑心或许与这类工程有关。如果曹寅自康熙四十五年起遥领西花园、圣化寺等工程,而派他的家人(如档案中的陈佐)去监工,则自五十一年正月起内务府向他查账,也是很近

情理的。而真武庙之适重建于康熙五十年,便不是偶合之事了。不过由于史料不足,我并不敢坚持此点。姑记于此,以俟再考。

总之,我们将满文档中的西花园和圣化寺、永宁观、真武庙等几处地名结合起来考察,则西花园在北京西郊而不在南京织署可以说是铁案如山。事实上,我们仅就这三件译出的档案本身来研究,不借助于任何旁证,也可知其与南京织署风马牛不相及。上文所举九只大船及纤绳即是显证。不但如此,这三四件档案都是内务府的正式奏折,所用西花园一名自然是正式的专名,绝不可能指江宁织署中的一个园亭而竟略去江宁织署的字样。江宁织署西边的花园从无"西花园"之名。曹寅诗中偶然称之为"西园",那也只是私人为了方便起见所用的一个称呼。北京内务府的人如何会在正式奏折中用一个秃头的"西花园"来指江宁织署中的园子呢?何况江宁织署只有在乾隆十六年南巡时重修过一次,康熙三十八年前并无动过任何工程的记载。所以在乾隆十六年以前,江宁织造署即是该衙门的正式名字,其后始兼有江宁行宫之称。至于西花园作为内务府文件中的专名,则清代只有一个,那就是位于北京西郊的皇帝的苑囿之一,其中一切建筑物都记载在内务府的"西花园册"中。这个西花园是和《红楼梦》中的大观园扯不上任何关系的,除非我们接受旧索隐派的理论。

《红楼梦》中有若干曹雪芹家世的背景,这一点早已解决了。但雪芹写这部小说则别有艺术创造上的寓意,绝非记载他家中的真实事迹。《红楼梦》中的大观园更不是以18世纪中国任何一个园林(无论在南、在北)为蓝本的。到现在为止,我们尚未找到任何一条证据,足以证明大观园是南京织造署的花园。《红楼梦》是曹雪芹的自传(或家传)说早已不能成立了。

1976年12月5日

注释

[1] 最早的一件是同年正月25日的。

[2] 原档见《关于江宁织造曹家档案史料》,中华书局,1975年,页95及106—109。

[3] 页524—525。

[4] 《档案史料》,页108。

[5] 卷78,页1a。

[6] 原注:圣化寺册。页9a。

[7] 页18a—19a。

[8] 页106。

[9] 卷78,页16a—b。

[10] 卷13,页20a。

[11] 卷16,页14b—15a。

[12] 页106。

[13] 《档案史料》,页37。

《懋斋诗钞》中有关曹雪芹生平的两首诗考释

曹雪芹的卒年曾经一度是个争论得很热烈的红学考证题目。关于这个问题,有两个不同的学派:一派是以俞平伯为主将,根据甲戌本《石头记》第一回一条朱笔眉批“壬午除夕书未成,芹为泪尽而逝”之语,断定雪芹死在壬午除夕,即1763年2月12日。另一派则以周汝昌为代表,根据钞本敦敏的《懋斋诗钞》中《小诗代简寄曹雪芹》之诗,主张雪芹卒于癸未除夕,即1764年2月1日。为什么这首诗可以证明雪芹晚卒一年呢?因为周汝昌检查《懋斋诗钞》的结果,发现这是一部编年诗集,而在《小诗代简》之前的第三首诗《古刹小憩》题下,注有“癸未”两字,由此可见《小诗代简》亦必作于癸未。敦敏既然癸未春天还有诗柬邀雪芹饮宴,则雪芹不可能已先卒于壬午年(这当然假定敦敏确知雪芹其时尚存),但是由于“壬午除夕”是直接的证据,尤其是除夕是不容易错记的日子,因此癸未论者仍保留了“除夕”,而以壬午乃由批者日久误忆所致。

在辩论的过程中,周汝昌又发现敦敏柬邀雪芹于癸未三月初一前来饮宴,是为了给他的弟弟敦诚过30岁整寿。但雪芹由于贫病交迫,既无能力也无兴致应酬,所以终于没有赴席。何以知道雪芹没有赴席呢?因为《懋斋诗钞》在《小诗代简》之后的第三首诗正是记述

那次的宴会,而其中并无雪芹。周汝昌在新版《〈红楼梦〉新证》中说:

> 是诗(即《小诗代简》)稍后即有因敦诚寿日家宴之作,历举座客,而无雪芹,是终未能至,必有故矣。[1]

更有趣的是壬午论者也同样根据上述《懋斋诗钞》中的两首诗来加强雪芹卒于壬午除夕之说。兹引友人赵冈和陈钟毅两位的说法如下。他们两位在合著的《〈红楼梦〉新探》中说道:

> 在讨论《小诗代简》的写作年代以前,让我们先谈一谈胡适之先生的看法。很久以前,我们与胡适之先生通信讨论此事,胡先生表示已经完全放弃了自己以前的看法,而接受周汝昌的癸未论。我们告诉胡先生,在未能排除其他可能性以前,就放弃壬午论,似乎嫌太早了。譬如说,既令《小诗代简》是作于癸未二月中旬,上距壬午除夕不过一个多月。会不会是敦氏兄弟尚不知道雪芹已去世?我们不能完全不估计这种可能性。雪芹迁居西郊后,与敦氏兄弟的往还已是很少。有时甚至一年多都未见面。敦诚、敦敏这段时期又经常往来于东臬间。我们同时向胡先生指出,在《小诗代简》一诗的后两首就是"饮集敬亭松堂同墨香叔,汝猷,贻谋,二弟(英时按:此处标点有问题,"二弟"两字即汝猷、贻谋两人,前已有敬亭,不需重出。)暨朱大川,汪易堂即席以杜句蓬门今始为君开分韵,得蓬字"之诗。……这次宴会只有七人参加,雪芹并不在内。有柬邀而未出席,是否雪芹已前卒?胡先生读过我们信后,果然就改变了主意,再度改回壬午说。我们提出此点,并不视为对癸未说的主攻,只是觉得癸未说在这里

又留下一处破绽而已。[2]

由此可见，无论是壬午论派或癸未论派都同样承认《小诗代简》和《集饮敬亭松堂》两首诗是密切相关的，前一首之邀柬即是为了后一首中所写的集饮。

我这一篇短文并不涉及雪芹卒年的问题，对上述两派更无意作左右袒。本文的目的仅在检讨这两首诗的性质，及它们之间究竟是不是存在着如两派所共同肯定的那种首尾相应的关系。

我们先看《小诗代简寄曹雪芹》。这是一首五言律诗，原诗如下：

东风吹杏雨，又早落花辰。好枉故人驾，来看小院春。
诗才忆曹植，酒盏愧陈遵。上巳前三日，相劳醉碧茵。[3]

此诗有地点和时间两个问题。先说地点。诗云："好枉故人驾，来看小院春。"可见敦敏邀请雪芹到他家中去饮酒赏春。敦敏的住处名为"槐园"。敦诚的《四松堂集》[4]卷一《夜宿槐园步月》诗题在"槐园"下注云"伯兄子明宅"可证，子明即敦敏之字也。同卷《山月对酒有怀子明先生》诗末注云："兄家槐园，在太平湖侧。"又同卷《佩刀质酒歌》题下注云："秋晓遇雪芹于槐园。"[5]更可知曹雪芹大约是敦敏园中的常客。槐园所在地的太平湖是在当时北京内城西南角，乾隆时尚有水，槐园旧址据说在湖的东侧，但今天湖水已干，什么遗迹也看不到了。[6]所以我们可以断定，"来看小院春"之"小院"便是太平湖侧的槐园。

其次再说时间。年份问题无法判断。如依癸未论，则此诗必在癸未。但若《懋斋诗钞》为编年体之说有问题，则此诗的年份便无从解决，不过下限最迟亦当在壬午，上限则不敢说了。月日比较清楚，

即“上巳前三日”。周氏据《爱新觉罗宗谱》,知敦诚生于雍正十二年甲寅(1734)三月初一日,如此诗作于癸未(1763),则适当敦诚30整岁的生日(见《曹雪芹》,页185注1)。唯周氏说《小诗代简》是敦敏准备于癸未三月初一日为敦诚做寿,则推断仍欠精确,[7]“上巳前三日”只能是初一的前一天,亦即二月的最后一日。[8]故依癸未论,此次宴会也只是世俗所谓“暖寿”,而不是正式的寿筵。周氏断定此次柬邀雪芹与敦诚的生日有关,是一个合理的推想。但仅凭此诗,我们并不能说它一定是癸未年的事。因为依照通常过九不过十的习俗,则此诗也可以是壬午年为敦诚29岁“暖寿”的邀柬。

现在再让我们看看第二首诗。原诗如下:

> 饮集敬亭松堂,同墨香叔、汝猷、贻谋二弟,暨朱大川、汪易堂即席以杜句“蓬门今始为君开”分韵,得“蓬”字。
>
> 人生忽旦暮,聚散如飘蓬。谁能联同气,常此酒杯通。阿弟开家宴,樽喜北海融。分盏量酒户,即席传诗筒。墨公讲丰韵,咏物格调工。大川重义侠,击筑悲歌雄。敬亭妙挥洒,肆应才不穷。汝、贻排酒阵,豪饮如长虹。顾我徒老大,小技惭雕虫。最后易堂至,谐谑生春风。会者此(按:“此”字原作“唯”字,用墨笔涂改。)七人,恰与竹林同,中和连上巳,花柳烟溟濛。三春百年内,几消此颜红?卜昼更卜夜,拟宿松堂中。[9]

这首诗除涉及地点和时间以外,尚有人物的问题。这次集饮的性质必须把这三个问题都解决了之后,才能得到澄清。

先介绍一下会中的人物。敦敏、敦诚两人可以不必说了,其余的人都可以在《四松堂集》卷一的各题诗注中得其姓名。墨香即额尔赫宜,虽是二敦之叔,年龄却比二敦为小[10],汝猷是二敦的四弟,名敦

奇，即《宗谱》中的“敦祺”，他们三人都是瑚玐的儿子。贻谋名宜孙，是二敦的从堂弟，乾隆五年(1740)生。朱大川名渊，又号相崖，善画。汪易堂名苍霖，《懋斋诗钞·送汪易堂南归省亲》第一首诗中有“西湖有旧庐”之句，敦诚《鹪鹩庵笔尘》称他是“钱塘汪易堂”[11]，可知他是浙江钱塘人。我们关于此七人的背景，所知大体如此。从《懋斋诗钞》和《四松堂集》来看，他们是常常在一起饮酒赋诗的朋友。(下文再详)

其次再说地点，诗题为《饮集敬亭松堂》，诗中又有“阿弟开家宴”之句，可以确定饮集是在敦诚的住处，即四松堂举行的。敦诚曾撰有《四松堂记》[12]一篇说四松堂即是“旧日之西园”，但已楼倾池平，仅存卧云洞、薰风谷、控鹤岭、鱼乐国诸遗迹。他在《宜闲馆记》[13]中记四松堂的景致道：

> 壬午春构小室于四松之南，榆柳荫其阳，蕉棠芳其阴。

那么四松堂究竟坐落何处呢？敦诚在《鹪鹩庵笔尘》中说：

> 先大人予告后，于城西第筑园亭以养疴。有堂曰静补，亭曰榆荫，谷曰薰风，台曰雨舫。

以《笔尘》与两《记》互证，可知四松堂即其家旧园，因在城西，所以叫作“西园”(他的过继的祖父且有《西园诗钞》，亦见《笔尘》)。

最后我们要考虑一下时间问题。周汝昌定此宴为癸未三月初一的敦诚寿筵，其说如下：

> 诗中“阿弟开家宴”，正说明是敦诚寿辰。诗中又有“中和

(二月初一日)连上巳(三月初三日),花柳烟溟濛"句,以见时近上巳节,亦正与"上巳前三日"相衔接。[14]

这次"家宴"是否为敦诚寿辰,稍后再论。但周氏把"中和连上巳"和《小诗代简》中的"上巳前三日"等同了起来显然是缺乏根据的。他说"时近上巳节"是不错的,但是对于"中和"节却没有交代。如果这次宴会的时间是三月初一,它上距二月初一已相去一个月之久,诗中何以还要提及"中和"呢?所以仅从"中和连上巳"一句,我们已可初步断定它必是在这两个节日的中间的一天,更准确地说,应当是在二月的中旬。只有这样一个日子才能把中和与上巳"连"起来。

在我还没有列举其他强证之前,仅凭我们对于《小诗代简》和《饮集敬亭松堂》两首诗本身的分析,我们已可从地点和时间两方面判断此两诗之间并无相应的关系。敦敏的《小诗代简》是邀请雪芹到京城西南角的"槐园"去赏春的,而敦诚"家宴"则举行在城西的四松堂。这两个地方相距纵不甚远,恐亦非数步之遥。在交通不便的当时,如何能临时改换宴会场所,并且主人也从敦敏改成敦诚,这是无论如何也讲不通的事。试问照周汝昌的说法,如果雪芹决定前来赴宴,他究竟是去槐园呢,还是去四松堂呢?此其一。以时间而论,敦诚家宴也较敦敏招饮雪芹的日子为早,这两首诗所讲的集会绝不可能是同一的。此其二。再就《饮集》一诗来看,其中曾记"易堂最后至",然竟无一字提到雪芹获邀未至的事。这也可见上述两诗之间并无关系。此其三。

但是要彻底澄清这次敦诚"家宴"的性质,我们的讨论便不能限于上引的两首诗。我们必须对二敦兄弟的诗集作通盘的检查,看看其中有没有和《饮集》一诗性质相近之作。我自己检查的结果发现另有两首诗具有无比的重要性。第一首见于《懋斋诗钞》,题目如下:

> 二月十五日过松轩(按:即松堂,前引《饮集》诗与《松堂》亦钞作"轩"字,由敦诚用墨笔涂改为"堂"字),忽忆去岁亦此日同敬亭、贻谋、大川小集松轩,用阮亭集中韵,各赋七律一首,转瞬一年矣。因用杜句"花枝欲动春风寒"分韵,余得花字。[15]

第二首诗则见于《四松堂集》卷一,亦抄其题及注如下:

> 仲春望日草堂集饮分韵,得枝字,去年此日诸公过草堂,用王阮亭韵纪事,瞬息一载。今年此日诸公复集草堂,追念昔欢,恍如昨日。未卜明春风光人事,更复何如,因以"花枝欲动春风寒"平声字分韵。

两诗题注在证,可确知即是同一诗会。"仲春望日"即二月十五日,此时合一也。同用杜句"花枝欲动春风寒",此韵合,二也。"草堂"即松堂,乃敦诚的谦词,此地合,三也。敦诚诗题未注明"诸公"为谁,但必不能异乎敦敏之所举者,此人合,四也。

把这两首诗和前引《饮集》诗配合起来看,便立即可见《饮集》诗的"中元连上巳"一句正是指的二月十五日。这一点弄清楚了,其他一切也都迎刃而解,而用杜句"蓬门今始为君开"分韵尤为一个很明显的特色。

由于二敦这一群诗友至少曾一连三年举行过二月十五日的松堂分韵诗会,我们可以顺便讨论一下年份的问题了。文学古籍社影印的《四松堂集》考不出年代先后,我们仍只有从《懋斋诗钞》着手。但因《古刹小憩》一首下面的"癸未"两字有过贴补的痕迹,因而成为聚讼之所在,我暂且撇开"癸未"以下的诗篇,从前面开始检查,我反复

查对的结果,深信《懋斋诗钞》中的四季时序大体上确很分明,现在的问题是要找出在年份方面是否也有大体上的次序。《诗钞》中第一个明显的线索是"丁丑榆关除夕,同易堂、敬亭和东坡椠字韵诗,回首已三年矣"[16]。丁丑除夕再过三年只能是庚辰(1760)。庚辰一年的篇什中包括了几首很重要的有关曹雪芹的诗,如"过明君琳养石轩"及"题芹圃画石"都在内。周氏系此两诗在庚辰,并说"由集中年份推之,椠若列眉"[17]的确不错。

第二个线索是"上元夜同人集子谦潇洒轩征歌,回忆丙子上元,同秋园徐先生、妹倩以宁饮潇洒轩,迄今已五阅岁矣"[18]。丙子再阅五岁,恰是辛巳(1761),与上一年庚辰诸诗相衔接。从这一首诗一路数下去,在60页上有"访曹雪芹不值",那正是辛巳冬日之作,因起句即是"野浦冻云深"也。再翻一页(62页)是《送二弟之羊房》,起句为"帝京重新岁",那就进入壬午(1762)年了。而《二月十五日过松轩》分韵赋诗一首正紧接在一整页之后,故可确定为壬午之作。这首诗确定之后,下一首《饮集敬亭松堂》便非系于癸未(1763)年不可。为什么呢?理由如下:《二月十五日过松轩》诗和敦诚《四松堂集》中的《仲春望日》诗都说去年此日同用王渔洋句分韵赋诗,不更前溯,可见辛巳年二月十五日是二敦与诸诗友第一次举行这样的诗会。而敦敏在《二月十五日过松轩》诗中有句云:

> 更期明岁今朝约,竹径传杯兴倍赊。[19]

可证他们在壬午二月十五日聚会时已预先定下了次年癸未同一日的诗约。这就是《饮集敬亭松堂》的敦诚家宴了。

所以由于敦敏诸人这一连三年的二月十五日诗会,我们现在可以完全断定《懋斋诗钞》是一部大体编年的集子,无论"古刹"下"癸

未"两字的贴补是怎样来的,总之,自《古刹小憩》以下的诗大体上应属癸未的作品,但是这种大体的编年并不能排除有偶然误编的可能性。《小诗代简》既与《饮集敬亭松堂》一诗完全无涉,它当然也有可能是壬午之作而误编入癸未年之内的。本文的考证虽不免略有助长癸未论的威风之嫌,但并不能由此而断定曹雪芹卒于癸未。我在开始时便已表示过,考证卒年不是我此文的目的所在。

最后,让我再回到主题,总结一下何以《小诗代简》和《饮集敬亭松堂》绝无可能有任何关系。我们已看到,这个诗会在辛巳、壬午两年举行的时候只有敦敏、敦诚、贻谋和朱大川四个人,故一句七言诗只用"平声字分韵"。到了癸未年,与会者则增加到七个人(墨香、汝猷、汪易堂似是新参加的)。这个数字值得注意,因为"蓬门今始为君开"七个字只够七个人分韵,再多一人便要重韵了。所以诗中"作者此七人"的"此"字原文是"唯"字,到编集时始由敦诚改定。不但七人恰可各分一韵,而且又符同"竹林七贤"("恰与竹林同")和《论语》中的"作者七人矣"。这个诗会自始便不包括雪芹在内,癸未年也未尝邀雪芹参加,这是再明白不过的了。因此无论就时间、地点、人物、聚会的性质来说,《饮集敬亭松堂》之诗都与《小诗代简》是风马牛不相及的。《小诗代简》也许是敦敏在槐园为敦诚"暖寿"的请柬,雪芹究竟赴宴了没有,我们根本不知道。但是把癸未二月十五日的敦诚家宴当作敦敏为敦诚暖寿的聚会则是十分荒唐的错误。别的不说,我们至少也该想想,怎么哥哥请人"来看小院春"一下子变成了"阿弟开家宴"?胡适之先生如果真是因为看了这两首诗竟从癸未说再改回壬午论,那么这位红学考证的开山人物就未免太令人失望了。

《四松堂集》和《懋斋诗钞》两集早已被红学考证家搅翻过无数遍了,想不到其中还存在着这样严重的曲解。我个人一向信任红学考证家,所以平时只是对他们结论择善而从,根本就不想再去查勘原

始资料。现在因偶然的机缘读了这两部集子,发现情况并不像我假定的那么乐观,这真是很使人泄气的事。我揣测这种错误的产生,主要是由于曹雪芹的传记材料不少,而红学家求证之心又太切,因此有时便不免将与曹雪芹和《红楼梦》无关的材料也都看成相关的了。让我再举一个明显的例子。敦诚《鷦鷯庵杂诗》中曾保留了两首挽曹雪芹的诗,皆不见于刻本《四松堂集》。这两首诗的重要性自然是不用说的了。其第二首的第一句"开箧犹存冰雪文",吴恩裕特加重视,认为"十分可能是指雪芹所撰的《红楼梦》稿本"[20],其实这全是无根据的猜想。《四松堂集》卷四《哭复斋文》中说道:

> 未知先生(指复斋)与寅圃、雪芹诸子相逢于地下作如何言笑?……仆近辑故友之诗文,凡片纸只字寄宜闲馆者,手为录之,名曰:闻笛集。……从此即过西州门,亦不痛哭而返也。[21]

读了这一段文字后,让我们再看全诗:

> 开箧犹存冰雪文,故交零落散如云。三年下第曾怜我,一病无医竟负君。邺下人才应有恨,山阳残笛不堪闻。他时瘦马西州路,宿草寒烟对落曛。

诗、文互勘,可知即是一事。"开箧犹存"的"冰雪文"岂不明明白白地指"山阳残笛不堪闻"的《闻笛集》吗?《闻笛集》中有雪芹的诗文,挽诗特郑重及之,这怎么可能与《红楼梦》稿本扯得上关系呢?从这一错误的前提发展下去,吴恩裕甚至认为永忠"因墨香得观《红楼梦》小说"也和敦诚箧中所藏的"冰雪文"大有关系。[22]

红学考证绕了一个大圈子之后,现在竟变得和旧索隐派一样地

在那里捕风捉影了，这一事实岂不值得我们深深地警惕吗？

我绝无意贬斥近代的红学考证工作。近五六十年来红学考证所取得的巨大成绩是无可否认的。但是这种考证主要是建筑在材料的基础之上。在新材料的发现愈来愈困难的情况下，考证派的红学家便不免要在已有的材料上多打主意，希望从其中逼问出更多的消息。其结果则是有的材料被迫而夸张供证，有的更弄得屈打成招。这样的情形在研究曹雪芹家世的时候尚不甚显著，但在企图指证《红楼梦》为曹家的真人真事时便豁露无遗了。尤其是为了找出脂砚斋与畸笏叟究竟相当于曹雪芹的什么人，红学家简直完全离开了考证学的正常轨道，在那里大变魔术，正如善博者之能呼卢成卢、喝雉成雉之一般。这就不是"实事求是"、"不知为不知"的态度了。

我曾说："新材料的发现是具有高度的偶然性的，而且不可避免地有其极限。一旦新材料不复出现，则整个研究工作势必陷于停顿。考证派红学的危机——技术的崩溃，其一部分原因即在于是。"（《近代红学的发展与红学革命》）而"传记说"的成见则更加深了这一危机。原因很简单："传记说"使得有些红学家迫不及待地要去填补曹雪芹生活史上所留下的大片空白；在真材料过分缺乏的情况下，伪材料和不相干的材料有时竟也乘虚而入。本篇考证《懋斋诗钞》中有关雪芹生平的两首诗，便是红学家以不相干为相干的一个具体说明。

后记：关于《八旗丛书》清抄本《懋斋诗钞》

《懋斋诗钞》是周汝昌最先发现的。但他所见的本子并不是后来文学古籍刊行社在 1955 年影印的稿本。周汝昌记他所见的本子如下：

> 这部诗钞,不是敦敏的底稿本,而是钞本,和一些旗人的作品,收在一起,叫做八旗丛书,纸墨还都是很新的,是清末人所录。敦诚的诗,外面题作《懋斋诗钞》,里面题作《东臯集》,不知是二者即一,还是后者乃前者的一部分?前面有敦敏一篇自序,说从戊寅年到癸未年,常常来往于东臯,于癸未年夏,把诗编成这个集子,但诗却包括癸未年以后的。……诗是按年编的,有条不紊,这于考证,非常要紧。[23]

但据吴恩裕《懋斋诗钞稿本考》云:

> 《〈红楼梦〉新证》作者引用"秘笈"《懋斋诗钞》,是前燕京大学所藏的一个抄本。……抗日战争胜利以后,这个抄本……被人攫取走了。[24]

可见后来许多人讨论曹雪芹的卒年问题,所根据的都是影印本,而没有人再看到过《八旗丛书》了。而且在一般人的印象中,《八旗丛书》本只是照着影印的底本清抄一过。现在底本既已出现,则清抄本已无大价值可言了。

最近我偶然在哈佛大学的哈佛燕京图书馆中见到了这部《八旗丛书》,是珍藏在善本室中的一部书,其中第27册正是《懋斋诗钞》。取而读之,原来恰是当年周汝昌所发现的本子,不料30年后我竟无意中见之,真是一种意外之喜。今年秋季恰好友人劳延煊兄来哈佛任教半年,我们两人费了一两个小时的时间,用刘向"一人持本,一人读书,若怨家相对"的办法校雠了此本与影印本的异同。现在我把这一次校勘的结果简单地写在下面,以供治红学者之参考。

《八旗丛书》本《懋斋诗钞》有藏书章两处,一是"燕京大学图书

馆珍藏”,可证即周汝昌所见之本,一是“富察恩丰席臣藏书印”,当是丛书原收藏人的图章。富察是满族的族名,恩丰是名,席臣是字,取席丰履厚之义。据崇彝的《恩丰小传》,知他卒于民国十九年庚午,则此抄本的年代是很晚的。

卷首在《东皋集》之后的敦敏小序,起句较影印本多“戊寅夏”三字,中间“癸未夏长日如年”句,“癸未”两字在影印本系由“庚辰”贴改,这两处不同的地方早已为红学家所注意。值得指出的是影印本起始确无年代,至于跨加“戊寅夏”三字(未印出)则不易断定是出自何人手笔。[25]仅此一点已可见两本原有出入。换句话说,我们不能简单地把影印本看成《八旗丛书》清抄本的祖本。

清抄本与影印本最大不同之处是少收了两首诗。影印本第 39 页《敬亭招饮松轩》和第 81 页《八里庄望山》,都不见于清抄本。但影印本在“八里庄望山”一首之上有敦诚眉批“选”字,且加双圈。如清抄本的祖本即是影印本,则此首无论如何不应漏去。

以编次而言,两本大体相同,唯一不同之点便是红学家争论的《题画四首》。这四首诗在影本是紧接在《饮集敬亭松堂》之后,下接《题朱大川画菊花枝上一雀》。[26]其剪贴移动的迹象尚宛然可观。在清抄本中,《题画四首》则置于《题朱大川画菊花枝上一雀》一首之后。这四首诗有人据《四松堂集》定为壬午之诗。但吴恩裕认为敦敏题诗也未尝不可能晚一年,在癸未。[27]另一个可能则是敦敏编年时误记晚了一年。因为这种“题画”诗与纪事诗不同,整理时误记的可能性比较高。

两本的异文则甚多,我不能在这里写详细的校记。兹举“二弟病足诗以慰之”为例。影印本(页 49—50)共圈删了六句诗,清抄本都保存了。第二句“摩挲病脚日阳前”,清抄本“日阳”作“朝阳”,似较佳,颇疑“日”是笔误。第五句影印本“自古诗人多此疾”,清抄本

“疾”作“病”字,但与下一句“君今同病应相怜”重复。最不同的是倒数第三句。影印本“赠君一言应怡然”的“应怡然”三字原作“还自怜”,清抄本则是“君勉旃”。清抄本似是最早的写法,“还自怜”则是第二次改稿,但因与“君今同病应相怜”重出,因此最后定为“应怡然”。这个例子最可以说明清抄本的祖本比影印本为早。

有影印本有题无诗而清抄本则并题亦无之者,如第 113 页之“同敬亭、贻谋、大川载酒游潞水,时三月五日也。分韵得东字”即其例也。又有影印本有诗无题而清抄本尚存其题者,如前者第 43 页之《入春已十日》五言一首,读清抄本始知即以首二字“入春”为题,是也。

此外尚有影印本已涂去之句,清抄本即不录入之例。如影印本第 91 页之“尽欢及童仆,并许预其筵”,“始犹隙地觅余粒,继皆摭窃逞豪强”,第 102 页之“此病虽云天之殃,鬼行凭人殊挈攫”,清抄本皆已不见痕迹也。

总之,以上各种例证都只能说明清抄本绝非以影印本为祖本而照录一过。相反地,清抄本所依据者乃在影印本涂改前之一种改本。就这一点说,这个清抄本仍有其独立的价值,不能因为我们已得见敦敏的原稿本而弃之不顾也。

这两个本子既为独立的两个系统,而编诗的次序大体一致,则《懋斋诗钞》是编年体,其可靠性又增加了一分。

据我的判断,《懋斋诗钞》并不是“残本”,而是敦敏一生中某一阶段的诗集,这一阶段他自己称之为《东皋集》,上限是戊寅(1758),下限大约在癸未(1763)或甲申(1764)左右。其余各阶段谅必以别的称号名“集”,但现在已失传了。《钦定熙朝雅颂集》首集卷二十六一共收了敦敏的 35 首诗;其中除极少数外皆不见于今本《懋斋诗钞》,可见其中必多《东皋集》前后之作。其第一首《怀敦亭时住喜峰

口》即早于戊寅也。又当附及者,《雅颂集》所收第二首诗正是“二弟病足诗以慰之”之作。以《雅颂集》本校之《懋斋诗钞》影印本,除“多此病”之“病”字异于影印本之“疾”字一处外(可能手书之误?),其余影印本所删六句全已不见。这也是清抄本的祖本早于影印本之一强有力的证据也。

《八旗丛书》清抄本《懋斋诗钞》的再发现还是很有意义的事。30年前周汝昌初见此本时,他并没有想到将来会出现另一个作者再度修改的稿本,也没有想到《八旗丛书》本会失踪。因此他对原本没有作更详细的记录,以致后来在“癸未论”与“壬午论”的争辩时期,他已无法根据两本的异同来讨论“诗钞”的编年性质。而一般红学家也都假定清抄本是以影印本为祖本的,这使清抄本的真正价值大大地受到了损害。清抄本纵使过录的时代稍晚,但它的祖本却比影印本为早,这是不成问题的。

关于《八旗丛书》如何从燕京大学搬到了哈佛大学,我本来也是很不解的。幸而哈佛燕京图书馆原任馆长裘开明先生依然记得这段经过。裘先生告诉我,这部书本是哈佛燕京社购买的,存在燕京图书馆,因为当时这两个图书馆原是互通有无的机构。大概在1948年这部丛书才运到了美国,存放在善本书库里。我觉得这本书还有很高的剩余价值,所以特别写了这篇《后记》,以备红学家参考。

1976年12月4日凌晨英时记

附言:《后记》排印后,我才发现友人赵冈兄《〈懋斋诗钞〉的流传》一文[28],原来他在1972年已先我发现此本了。他的讨论和我颇有异同,读者可以参看。

1977年11月11日台北旅次

注释

[1] 页745,参看《曹雪芹》,页185—186。

[2] 页82—83。

[3] 《懋斋诗钞》页92,文学古籍刊行社影印本。

[4] 文学古籍刊行社影印本,1955。

[5] 此诗周汝昌新版“新证”定为壬午年作,页743。

[6] 见吴恩裕《有关曹雪芹十种》,页51—52。

[7] 见《新证》,页744。

[8] 这一点曾次亮已看到,见《曹雪芹卒年问题的商讨》,收入《〈红楼梦〉研究论文集》,页162。

[9] 《懋斋诗钞》,页93—94。

[10] 据《爱新觉罗宗谱》,他生于乾隆八年(1743),见吴恩裕《十种》,页138。

[11] 《四松堂集》卷5。

[12] 见《四松堂集》卷3。

[13] 《四松堂集》卷3。

[14] 《曹雪芹》,页186,注3。

[15] 页65。

[16] 页24。

[17] 《新证》,页734。

[18] 页43—44。

[19] 页66。

[20] 见《十种》,页8。

[21] 并可参看卷3《闻笛集自序》。

[22] 见《十种》,页60。

[23] 《〈红楼梦〉新证》旧版,页35。

[24] 见《有关曹雪芹十种》,页22。

[25] 吴恩裕:《十种》,页88。

[26] 页95—96。

[27] 《十种》页85。

[28] 收入《〈红楼梦〉论集》,台北,1975年。

侠与中国文化

"侠"是中国文化的独特产品。这一论断当然不是否认其他文化中也有和"侠"相似的现象。最明显的如西方的"武士"(Knighthood)或"骑士"(Chivalry)确足与中国的"侠"相互参证。事实上,武士阶层在世界各大文化中都先后扮演过重要的角色,而且其道德规范也大同小异。但比较文化史特别引人入胜之处则不在其"大同"的一面,而在其"小异"的部分。只有着眼于"异",我们才能超越武士阶层的世界通性,以进而彰显"侠"的中国特性。本文将着重于"侠"在中国文化、社会史上的流变。这是因为"侠"的观念在中国史上经历了好几个变迁阶段,不容"一言以蔽之"。通过探源和溯流的研究方式,我们才能比较准确地划定"侠"在整个文化系统中的位置。

一、侠的起源及其中国特性

近代学人关于"侠"的起源讨论较多,大体言之,他们认为"侠"是从古代"士"阶层中逐步演变出来的,而古代的"士"则都是武士。事实上,商、周的"士"大致是文武兼资的,到了春秋以后才开始有文

武的分化。下逮战国时代,文士与武士已形成两个截然不同的社会集团了。顾颉刚《武士与文士之蜕化》说:

然战国者,攻伐最剧烈之时代也,不但不能废武事,其慷慨赴死之精神且有甚于春秋,故士之好武者正复不少。彼辈自成一集团,不与文士溷。以两集团之对立而有新名词出焉:文者谓之"儒",武者谓之"侠"。儒重名誉,侠重意气。……古代文武兼包之士至是分歧为二,惮用力者归儒,好用力者为"侠",所业既专,则文者益文,武者益武,各作极端之表现耳。[1]

这一论断大体是合乎历史实况的。其中唯一可以斟酌之处是"侠"是否能看作"武士"的专名。《韩非子·五蠹》云:

儒以文乱法,侠以武犯禁,而人主兼礼之,此所以乱也。

这大概便是顾氏立说的根据。但是我们似乎只能说出侠出于武士阶层,而不能说凡是武士都可以称作侠。严格言之,侠是武士中最具典型性并将武士道德发展至最高水平的人。《史记·游侠列传》云:

今游侠,其行虽不轨于正义,然其言必信,其行必果,已诺必诚,不爱其躯,赴士之厄困,既已存亡死生矣,而不矜其能,羞伐其德,盖亦有足多者焉。

司马迁这一段关于"侠"的描写不但抓住了古代"侠"的真精神,而且也为后世仰慕"侠"行的人树立了楷模。根据这一标准,大概只

有武士中之出类拔萃者才能称之为“侠”,一般武士是不够格的。

“侠”既渊源于武士阶层,则其出现的历史过程大致与文士相同,也就是说,“侠”起于古代“封建”秩序的解体。文武兼包的“士”在周代“封建”制度中原是最底层的贵族。但到了春秋以后原有那种固定的封建等级制度已不能维持了,于是发生上下流动的现象。有些高层的贵族下降为“士”,更有不少平民上升到“士”的阶层。一方面,“士”开始文武分化;另一方面,“士”的队伍也在不断扩大之中。齐思和《战国制度考》指出:

> 平民既成为战斗之主力,于是尚武好勇之风逐传播于平民,而游侠之风与焉。慷慨赴义,尽忠效死,本为封建时代武力之特殊精神。……惟春秋之侠士刺客,犹限于贵族。至战国则举国皆兵,游侠好勇之风,遂下被于平民。于是抱关击柝,屠狗椎埋之流,莫不激昂慷慨,好勇任侠,以国士自许。而当时之王公大人,或用之以复仇,或资之为爪牙,往往卑礼厚币,倾心结纳。严仲子以万乘之卿相,而下交于聂政;信陵君以强国之公子,而屈礼于侯生。此种泯除贵贱之态度,实封建时之所未有。而侠客亦遂激于宠礼,慷慨图报;一剑酬恩,九死无悔。[2]

平民上升为“士”(包括武士)是战国时候最重要的变动之一。这便说明,中国的“侠”在历史舞台上初出现时即包括了平民在内,而非贵族阶层所独占。这是“侠”与西方“骑士”之间最显著的文化差异之一。西方中古的骑士必然是贵族,故不仅有庄严的授爵典礼(dubbing),而且还有正式的组织(orders)。中国古代的“士”在春秋以前也是贵族并且也有成“士”之礼(如“冠礼”),但是至少在战国时代士、庶之间的界线已趋于模糊,而且有关“士”的礼仪似乎也松弛

了。今天传世的礼书大致只能代表古代体制的理想化，不足以说明战国以下的实际状况。在“礼崩乐坏”以后，“士”的资格的取得是否必须通过形式的礼仪，如西方中古的骑士之例，至少在史籍上是找不到明确记载的。

从一般武士的情况推到“侠”的问题，则中西文化的差别更为清楚。“侠”之名在春秋时代尚未出现。所以中国的“侠”从一开始即不限于贵族，而包括了许多平民在内。《史记·游侠列传》云：

> 古布衣之侠，靡得而闻已。近世延陵、孟尝、春申、平原、信陵之徒，皆因王者亲属，藉于有土卿相之富厚，招天下贤者，显名诸侯，不可谓不贤者矣。比如顺风而呼，声非加疾，其势激也。至如闾巷之侠，修行砥名，声施于天下，莫不称贤，是为难耳。然儒墨皆排摈不载。自秦以前，匹夫之侠，湮灭不见，余甚恨之。

在这段文字中，司马迁一连用了“布衣之侠”、“闾巷之侠”和“匹夫之侠”三个名词，显然都指平民而言，并持以与战国四公子之辈相对照。在他的观念中，战国时代的“侠”显然可分两类：一为贵族（卿相）之侠，一为平民之侠，而后者更为可贵。这一点在《汉书·游侠传》中说得更明白：

> 陵夷至于战国，合从连衡，力政争强，繇是列国公子，魏有信陵，赵有平原，齐有孟尝，楚有春申，皆藉王公之势，竞为游侠，鸡鸣狗盗，无不宾礼。

可见班固正是把四公子划为“游侠”一类。至于《史记》中的“延陵”，据顾炎武《日知录》卷二十八（史记注）条云：

延陵谓季札……以其遍游上国,与名卿相结,解千金之剑,而系冢树,有侠士之风也。

顾氏以“延陵”为春秋时代的吴季札。此说可信与否在此无关紧要。值得注意的是他显然也认为司马迁所述延陵等五人是属于“卿相之侠”,而与“布衣之侠”不同科。

司马迁一方面指出“侠”有贵族与平民之别,另一方面则对平民之“侠”特加推重,故曰:“自秦以前,匹夫之侠,湮灭不见,余甚恨之。”这一点反映了汉初的“侠”大致已发展到以平民为主体的阶段。这是一个很重要的历史事实,足以说明为什么“侠”和古代作为贵族最底层的“士”已大为不同,即“侠”并不需要通过一套形式化的“礼”而存在。前面所引司马迁关于“游侠”的描写,如言必信、行必果、诺必诚等只是行为的表现,而不是“礼”。从这一点来观察,“侠”和西方中古骑士的差异更是泾渭分明了。西方骑士之正式取得并维持其资格必须通过许多繁复的礼仪,如上面提到的授爵礼和各种定期的武术比试(toumaments)。这大概有些像中国古代的“士”的“冠礼”、“大射礼”、“乡射礼”之类,因为骑士和中国春秋以前的“士”同是世袭的贵族。西方骑士的家世背景是极其严格的,如果偶有一个平民被误授以骑士的身份,所有参与授爵典礼的人都要受到严厉的处罚[3]。《管子·小匡》篇所载“士之子常为士”的原则在西方骑士史上确是信而有征的。由于“侠”自始即包括了贵族和平民两种社会成员,而且平民的比重还越来越高,所以“侠”的发展并没有带来一套“礼”的规定。这也许是因为“礼不下庶人”的缘故。总之,以“侠”与西方骑士相对照,我们会发现“侠”的主要凭借是一种无形的精神气概,而不是形式化的资格。中国史籍上充满了“侠风”、“侠气”、“侠

节”之类的名词，但却未见有“侠礼”之称。

“侠”虽然主要指一种特殊的精神状态，这一精神却也不能完全没有社会基础。这就涉及在战国秦汉之际，什么样的人才能被称为“侠”的问题了。钱穆《释侠》指出：

> 史公特指孟尝、春申、平原、信陵为侠。至其所养，则转不获侠称。……故孟尝、春申、平原、信陵之谓卿相之侠，朱家、郭解之流谓闾巷布衣之侠，知凡侠皆有所养，而所养者非侠。此义，又可征之于《淮南》之《泛论训》。其言曰：“北楚有任侠者，其子孙数谏而止之，不听也。县有贼，大搜其庐，事果发觉，夜惊而走。追道及之，其所施德者皆为之战，得免而遂返。语其子曰：‘汝数止吾为侠，今有难，果赖而免身。’”此任侠为有所养之证也。至其所施德为之战者，则转不得侠称。[4]

钱先生此处的观察十分敏锐，所引《淮南子》中“任侠”的故事尤其能说明问题。依照这一解释，古代的“侠”还不是指言必信、行必果、诺必诚、存亡死生……的个别武士，而是指这些个别武士的领袖，也就是赡养着这些武士的人。如贵族中孟尝君之流和平民中朱家、郭解等人。他们平时都对大批武士予以财力的支持以及政治的庇护，因为这些武士中有颇多犯法的“亡命”之徒。韩非所谓“侠以武犯禁”，正指这种情况而言。这一“侠”的文化特色更是在西方中古骑士身上完全找不到痕迹的。换言之，西方骑士是合法的正式组织，而中国的“侠”则是非法的结合。“侠”在战国秦汉之际所以成为一股很大的社会势力便是因为“任侠”的人手下有大批武士，可以在危机时为他出死力，如上引《淮南子》中“北楚有任侠者”之例。

《史记·季布传》“任侠”一词，据如淳注云：

相与信为任;同是非为侠。所谓权行州里,力折公侯者也。

过去的注家曾对“任”字、“侠”字提出各种训诂上的解释,这里无须深究。如淳注的重要性首先在于指出了“任侠”是一种团体,不但互相信任,而且有共同的是非。其次,更重要的则是它扼要地揭示了“侠”的社会结合的本质:“权行州里”指“侠”的地方势力而言;“力折公侯”则指这种势力和政治权威处在对抗性的地位。如淳是曹魏时代的人,他对于“任侠”的理解大致可以说明汉代的状况。关于这一点,下面将另有讨论。17 世纪的方以智在《曼寓草·任论》中也说:“盖任侠之教衰,而后游侠之势行。”杨联宝先生解释此语说:

方以智认为任侠游侠,应有区别。……大意似以孟尝信陵朱家郭解等能养士结客,有许多人依附者为任侠,单身或少数的侠客剑客,则为游侠。[5]

可知方氏也强调“任侠”的社会集团的性格,这和上引钱先生的看法大体相合。这一解释在战国秦汉之际的史料中是能够得到印证的。

二、侠与古代思想

最后,关于“侠”的起源,我们还要澄清它和古代各派思想之间的关系的问题。近代学者先后至少提出过三种看法。第一是章炳麟的侠源于儒说。《检论·儒侠》云:

漆雕氏之儒,不色挠,不目逃,行曲则违于臧获,行直则怒于诸侯。其学废而闾里游侠兴。侠者无书。不得附九流,然天下有亟事,非侠士无足属。……世有大儒,固举侠士而并包之。徒以感慨奋厉,矜一节以自雄,其称名有异于儒焉耳。[6]

这是说漆雕氏之儒即是古代的侠,其学既废才有"侠"的继起。但是即使在后世,"儒"仍然可以包括"侠"。

第二是墨出于侠说。冯友兰《原儒墨》说:

贵族政治崩坏以后,失业之人乃有专以帮人打仗为职业之专家,即上述之侠士。此等人自有其团体,自有其纪律。墨家即自此等人中出:墨子所领导之团体,即是此等团体。[7]

第三是"侠"与黄老道家有关说。劳干《论汉代的游侠》注意到汉初游侠似与黄老有关涉,如郑当时、汲黯诸人一方面喜"任侠",另一方面又好黄老之言。劳先生所提出的假设性解释是二者都同属于平民阶级。劳先生更进一步说:

《史记·游侠列传》序称:"儒墨皆排摈不载。"可见游侠既非儒亦非墨。亦即是游侠的行动不要任何学术或思想做基础。所谓或以为韩非言"儒以文乱法,侠以武犯禁",而认为墨出于侠,是并无根据的。不过侠虽与道家并想上相承之序,却有若干思想上沟通之处。因为游侠本是一种传奇式的行动,出发点是任情适性,而不是在清规下的严肃生活,所以与儒墨俱不类,只有在道家之中可以适合。[8]

这三说之中,尤以墨出于侠的观念流行较广。但按之史实,这三种说法都缺乏坚强的论据。西方的骑士虽然也起源于古代俗世社会中的武士阶级,特别是条顿民族的英雄传统,但自十字军东征以后,骑士便和基督教汇流,从此骑士阶级至少在理论上已成为教会的捍卫者。所以一般专家承认"骑士"精神是由尚武、贵族和基督教三种成分混合的结果[9],甚至最严谨的史家也不能否认骑士的仁慈、忠诚、正义等道德观念确有宗教的渊源[10]。中国的"侠"则不然,它并非源于任何一派思想,也没有发展出一套系统的思想,更没有和任何学派合流。这又是"侠"与"骑士"的重要文化差异之一。

概括言之,侠只有社会谱系可说,其直接系统出自武士阶层,而武士则又由古代文武兼包之士分化而来。漆雕氏之儒和"赴火蹈刃"的墨者(见《淮南子·泰族训》)都不过是古代文武兼包之士之蜕化未纯者,因此和"侠"有几分表面上的相似。如果仅据此而断言"侠"与儒、墨之间有谱系关系,则未免过于轻率。司马迁说"闾巷之侠……儒墨皆排摈不载",这一句话便是以否定"侠"和儒、墨有谱系关系的断案了。而且司马迁此处所用"儒墨"一词已是"文士"的泛称,并不专指儒、墨两家。这在汉代文献中是常见的情形。例如《淮南子·泛论训》说:"总仰鲁之儒墨,通先圣之遗教。"《盐铁论·晁错》篇说:"山东儒墨咸聚于江淮之间,讲论集议。"这两处"儒墨"的用法都只能解为一般文士的代称。墨者是文士而不是武士,这是战国秦汉时代的通解。至于道家不同情"侠"的行为,证据也是十分明显的。《淮南子·泛论训》在引述了"北楚有任侠者"的故事之后,接着评论道:

> 知所以免于难,而不知所以无难,论事如此,岂不惑哉!

《淮南子》是汉初道家思想的总汇。此处评语显然是以“任侠”为多事,不合黄老“清静无为”的宗旨。我们又如何能说“侠”和“黄老”在思想上有所契合呢？总之,上引章炳麟《儒侠》篇中“侠者无书,不得附九流”一语已道尽了“侠”的底蕴,我们实在没有必要为“侠”寻找任何古代学派的渊源了。

三、侠的新阶段——社会基础与政治势力

游侠起于战国,但至汉代而进入一个新的阶段。战国时代的“侠”常接受有权有钱者的招致,周游各国。这是“游侠”一词的由来。如《史记·孟尝君列传》之末太史公曰:

> 吾尝过薛,其俗闾里率多暴桀子弟,与邹、鲁殊。问其故？曰:孟尝君招天下任侠,奸人入薛中,盖六万余家矣。

这六万多家包括了“任侠”者和他们所养的死士(“奸人”)。这些“游侠”当然都是从各地应招而来的。《淮南子·人间训》记“鸢堕腐鼠,而虞氏以亡”的故事:

> 虞氏,梁之大富人也,家充盈殷富,金银无量,财货无赀。升高楼,临大路,设乐陈酒,积(击)博其上,游侠相随而行楼下。博上者射朋张中,反两而笑,飞鸢适堕其腐鼠而中游侠。游侠相与言曰:虞氏富乐之日久长,而常有轻易人之志。吾不敢侵犯,而乃辱我以腐鼠。如此不报,无以立务(按:务、势也。)于天下。请与公勠力一志,悉率徒属而必以灭其家。

这也是战国时代的故事(亦见《列子·说符篇》);故事中的“游侠”和他们的“徒属”无疑也是从各地来投效梁之虞氏的。

我曾指出,文士从战国到秦汉经历了一个重大的变化,即从周游列国的“游士”转变为具有社会基础的“士大夫”。汉初数十年中虽有“游士”的活跃,但已不过是一种回光返照而已。此一变化的主要关键即在于大一统的政治秩序不能长期容忍“游士”的离心活动。文士如此,武士亦然。“游侠”进入汉代以后,其社会性格也发生了类似的变化。所不同者,“游士”经过“士族化”和“恒产化”之后,成为汉代政治社会秩序的主要支柱,而“游侠”的新发展则反对此秩序构成更严重的威胁,因此终西汉之世,“游侠”都是皇权打击的一个主要对象。

汉代的“侠”已趋向本土化。《汉书·游侠传》说:

> 布衣游侠剧孟、郭解之徒驰骛于闾阎,权行州域,力折公侯。

“闾阎”、“州域”都是指“侠”的本乡而言。所以《史记》、《汉书》记述“侠”的活动无不标明他们的地望。让我们举几个例加以说明。《史记·游侠列传》:

> 鲁朱家者,与高祖同时,鲁人皆以儒教,而朱家用侠闻。……自关以东,莫不延颈愿交焉。

朱家虽是名闻天下的“侠”,但他的基础毕竟在东方,所以“自关以东”的豪杰才对他特别景仰。同书又说:

> 而洛阳有剧孟。周人以商贾为资,而剧孟以任侠显诸侯。

吴、楚反时，条侯为太尉，乘传车将至河南，得剧孟。喜曰："吴、楚举大事，而不求孟，吾知其无能为已矣。"天下骚动，宰相（按：《汉书》作"大将军"）得之，若得一敌国云。

剧孟的势力在以洛阳为中心的河南境内，所以周亚夫（条侯）才如此说。《资治通鉴》卷十六不载剧孟事，因为司马光不信剧孟的势力如一"敌国"。《通鉴·考异》曰：

按孟一游侠之士耳，亚夫得之何足为轻重！盖其徒欲为孟重名，妄撰此言，不足信也。

司马光以宋代人的眼光看待"游侠"，不了解汉代"游侠"的地域势力，未免过于谨慎了。《史记》又说：

及剧孟死……而符离人王孟，亦以侠称江、淮之间。是时济南瞷氏、陈周庸，亦以豪闻。景帝闻之，使尽诛此属。

其后代诸白（《索隐》：代，代郡人，有白氏豪侠非一，故言"诸"）、梁韩无辟、阳翟薛兄、陕韩孺，纷纷复出焉！

又说：

自是（郭解）之后，为侠者极众，敖而无足数者。然关中长安樊仲子、槐里赵王孙、长陵高公子、西河郭公仲、太原卤公孺、临淮儿长卿、东阳田君孺，虽为侠，而逡逡有退让君子之风。

这些"侠"虽然都是霸一方的人物，所以必须一一标明其势力范

围。《汉书·游侠传》曰:

> 万章字子夏,长安人也。长安炽盛,街间各有豪侠,章在城西柳市,号曰:"城西万子夏。"

可见长安一城之内,"侠"即分成许多小区域,互不相犯。万章的势力限于城西柳市一带,因此才获得"城西万子夏"的称号。这种情况和现代大城市中黑社会的分区统辖,几乎如出一辙。不但如此,各地区的"侠"互相尊重彼此的势力范围在汉代也是约定俗成。《史记·游侠列传》曰:

> 洛阳人有相仇者,邑中贤豪居间者以十数,终不听。客乃见解,解夜见仇家,仇家曲听解。解乃谓仇家曰:"吾闻洛阳诸公在此间,多不听。今子幸而听解,解奈何从他县夺人邑中贤大夫权乎?"乃夜去,不使人知。曰:"且无用。待我去,令洛阳豪居其间,乃听之。"

这个故事最足以说明"侠"的地域背景。郭解虽是名闻天下的大侠,但他是河内轵人,洛阳不是他的势力范围。他不得已而调解了洛阳的仇家,却不愿居功,而仍要暗中以此功归之于洛阳的"贤豪"。他的理由是"解奈何从他县夺人邑中贤大夫权乎",也就是说这个调解之"权"本是属于洛阳本邑之"侠"的。从万子夏和郭解的例子,我们可以完全证实汉代的"侠"确是"驰骛于闾阎,权行州域"的。

"侠"和"士"一样,在汉代首先是和宗教的力量结合了起来。《史记·游侠列传》中所说的"济南瞯氏"便是提供了一个最突出的例证。《汉书·酷吏传》云:

> 济南瞯氏宗人三百余家，豪猾，二千石莫能制，于是景帝拜（郅）都为济南守。至则诛瞯氏首恶，余皆股栗。

可见瞯氏的社会势力主要便建立在这三百多家的“宗人”上面。《汉书》卷七十六《赵广汉传》云：

> 新丰杜建……素豪侠，宾客为奸利，（赵）广汉闻之，先风告。建不改，于是收案致法。中贵人豪长者为请无不至，终无所听。宗族宾客谋欲篡取。

杜建之例说明宗族和宾客是他的群众基础。此外如姻戚、乡党、故人等当然也都包括在内。《汉书·游侠传》记齐人楼护“过齐，上书求上先人家，因会宗族、故人，各以亲疏与束帛，一日散百金之费”即是一例。《史记·游侠列传》记御史大夫公孙弘议郭解“布衣为任侠行权，以睚眦杀人”，终以“大逆无道”的罪名诛其族。这也是因为郭解的势力来自宗族。

由于汉代“侠”的巨大的社会势力，他们在政治上也有举足轻重的作用。班固说：

> 自魏其、武安、淮南之后，天子切齿，卫、霍改节。然郡国豪杰处处各有，京师亲戚冠盖相望，亦古今常道，莫足言者。惟成帝时，外家王氏宾客为盛，而楼护为帅。及王莽时，诸公之间陈遵为雄，闾里之侠原涉为魁。
>
> 《汉书·游侠传》

从这一段简要的叙事中,我们可以认识到西汉一代“侠”在政治上的消长。现代史学家往往强调汉代游侠的平民性,这一点自有根据。但是我们同时也必须指出:司马迁所谓“布衣之侠”、“匹夫之侠”或“闾巷之侠”乃是相对于周代“封建”贵族而言,汉代的“侠”却并不是普通的“布衣”、“匹夫”。战国的旧贵族到了秦汉时代基本上已消失了,但新贵族则开始形成,此即赵翼所谓“布衣将相”(《廿二史札记》卷二)。汉代游侠的势力不仅遍及民间,而且和新贵族互相援引,甚至有些“侠”本身也参加了新贵族的行列。[11]我们试以魏其侯窦婴与灌夫的例子来说明“侠”与新贵族之间的关系。《史记·魏其武安侯列传》云:

> 灌将军夫者,颍阴人也。夫父张孟,尝为颍阴侯婴舍人,得幸,因进之至二千石。故蒙灌氏姓,为灌孟。……夫不喜文学,好任侠,已然诺。诸所与交通,无非豪杰大猾,家累数千万,食客日数十百人。陂池田园,宗族宾客为权利,横于颍川。……灌夫家居虽富,然失势,卿相、侍中、宾客益衰。及魏其侯失势,亦欲倚灌夫,引绳批根生平慕之后弃之者,灌夫亦倚魏其,而通列侯宗室为名高,两人想为引重,其游如父子然。想得欢甚,无厌。恨相知晚也。

灌夫的父亲张孟是灌婴的“舍人”,后并改从灌姓,其本来社会身份之低微可知,灌夫本人则因灌婴的提拔而历任郎中将、淮阳太守、太傅等要职,显然已成为汉初新贵族中的一分子。

但据上引传文,灌夫其实是一个典型的“游侠”。他和魏其侯窦婴之间一方面是互重义气,另一方面则是彼此以势力相援引。窦婴看重灌夫所拥有的宗族、宾客、田园等“权利”;灌夫也需要窦婴所拥

有的列侯、宗室等政治关系。前引班固语，说“及王莽时，诸公之间陈遵为雄，闾里之侠原涉为魁”。事实上，这两类的“侠”在汉代初期即已存在。陈遵在哀帝时已因军功封侯，至王莽时先后出任河南太守、九江及河内都尉，“凡三为二千石”。他居长安时，史言“列侯、近臣、贵戚皆贵重之。牧守当之官及国豪杰至京师者莫不相因到遵门”（见《汉书·游侠传》）。他的经历和灌夫极其相似，都可以称之为“侠而优则仕”的一型。由于灌夫卷入了魏其、武安两派政治斗争的风暴中心，所以司马迁将他的事迹附在此两人传记之内（《汉书》亦然），否则他也应该是《游侠列传》中的人物。

“游侠”的势力如此浩大，社会根基又如此深厚，他们自然是在朝的新贵族所必须争取的对象。但“游侠”的活动加深了王、侯、将、相之间的党派分裂，极不利于统一皇权的伸展。所以班固特别指出“自魏其、武安、淮南之后，天子切齿，卫、霍改节”。班固此处的“天子”是指武帝而言。其实，早在文、景两朝，汉廷已开始诛戮“游侠”了。不过大规模而有系统的剪除“游侠”却是武帝时代的事。所以酷吏政治成为武帝一朝的特色。“游侠”势力发展到了西汉中期不但助长了朝廷上的党派分裂，如上所述，而且更在地方上威胁到郡守的权力。我们可举成为例。《汉书·酷吏传》：

> 甯成，南阳穰人也。……称曰：“仕不至二千石，贾不至千万，安可比人乎？”乃贳貣陂田千余顷，假贫民役使数千家。数年会赦，致产数千万，为任侠。持吏长短，出从数十骑。其使民，威重于郡守。

甯成在《酷吏传》，是一个侠、吏两栖的人物。他是在吏途受挫之后，才回到南阳本郡“为任侠”的。他在南阳的权势竟然盖过了郡守，

自不能为武帝所容,所以义纵迁为南阳太守,“至郡,遂案甯氏,破碎其家”(同上《酷吏义纵传》)。自武帝之世起,下至王莽时代,汉廷都一直以全力来对付“游侠”。《汉书·游侠传》末云:

> 王莽居摄,诛鉏豪侠。名捕漕中叔,不能得(师古曰:指其名而捕之)……中叔子少游,复以侠闻于世云。

可见“侠”的困扰与西汉一代相终始,其所以诛不胜诛,正由于父死子继。“侠”几乎事实上变成世袭了,虽然并不合法。

四、从“游侠”到“豪侠”

前面曾指出:“游侠”和“游士”一样,在汉代进入了一个新阶段。“游士”已和乡土、宗族结合了起来,不再“游”了。“游侠”也是如此。《史记》、《汉书》沿用了“游侠”的旧称,其实汉代的“侠”应称“豪侠”,这是西汉中晚期已出现的名词。前引《汉书·游侠万章(子夏)传》:“长安炽盛,街闾各有豪侠。”是元帝时代的事,而上文王莽所诛的也是“豪侠”,并可为证。“侠”之称“豪”,由“豪杰”一词而来。“侠”是社会上人给予某些“言必信,行必果,诺必诚”的“豪杰”的一种美称。在汉代官方文书中,“侠”字是不存在的,因为“侠”已包括在“豪杰”之内。现在让我们先对这一点加以论证,然后再申述这一名称变化的社会意义。《史记》卷一一二《主父偃传》云:

> (偃)又说上云:“茂陵初立,天下豪杰并兼之家、乱众之民,皆可从茂陵,内实京师,外销奸猾,此所谓不诛而害除。”上又从之。

按《汉书·武帝记》载:

建元二年(公元前一三九),初置茂陵邑。

元朔二年(公元前一二七)夏,徙郡国豪杰及訾三百万以上于茂陵。

“徙豪杰”句下王先谦补注曰:“此从主父偃计。详偃传。”王氏的注文是正确的。《汉书·游侠传》中有两个实例,可以证明“游侠”是以“豪杰”的法律身份迁徙到茂陵的。第一例是原涉的祖父,《原涉传》云:

原涉字巨先,祖父武帝时以豪杰自阳翟徙茂陵。

第二例更重要,《郭解传云》:

及徙豪茂陵也,解贫不中訾。吏恐,不敢不徙。卫将军为言,郭解家贫,不中徙。上曰:“解布衣,权至使将军。此其家不贫。”解徙,诸公送者出千余万。

主父偃徙豪杰于茂陵之议及武帝之从其议,主要动机即在摧毁“游侠”如郭解之流在他们乡里所建立的社会基础。这些“游侠”迁徙之后,自然无法再和他们的宗族、邻里、宾客等基本群众保持经常的联系,所以这是“调虎离山”的妙计。武帝亲自插手郭解一案,尤可见他对“豪杰”的社会势力是多么忌惮。另一方面,郭解也极力抗拒移徙。他首先以“贫不中訾”为理由,也就是说他的资产不足三百万

的数字。“游侠”由于“疏财”之故,往往弄得“家无余财”,郭解“贫不中訾”可能是真的。而且三百万在汉代还说不上是“豪富”。《汉书·货殖传》记元、成间京师富人“樊嘉五千万,其余皆钜万”。成帝初中书令石显免官徙故郡时,也是“赀巨万”(《汉书·游侠万章传》)。所以甯成才说:“贾不至千万,安可比人乎?”三百万的数目定得偏低,也许正是为郭解之类的“游侠”而设。但是郭解的名声太大了,地方官事先也可能得到朝廷的指示,所以虽不合规定也“不敢不徙”。郭解既知徙茂陵出自武帝旨意,才不得已请托大将军卫青为他缓颊。武帝答语自属强词夺理,但更可见他决心要切断郭解的本土联系。

汉武帝之必欲徙郭解于茂陵及郭解之一再迁延,不愿就徙,可知汉代的“侠”已就地生根。所以司马迁和班固虽沿用先秦旧称,但两卷《游侠传》中却有“豪侠”而没有“游侠”。更值得注意的是《汉书·游侠传》一方面说信陵、平原、孟尝、春申“竞为游侠”,而另一方面又把他们合起来称作“四豪”。班固在不知不觉中竟用汉代的新名词代替了战国的旧称号。战国四公子从此也可以叫作“四豪”了。《后汉书·党锢传序》曰:

及汉祖杖剑,武夫勃兴,宪令宽赊,文礼简阔,绪余四豪之烈……任侠之方,成其俗矣。

沈约(441—513)《为东宫谢敕赐孟尝君剑启》云:

田文重气徇名,四豪莫及。(严可均《全梁文》卷二十八)

便是一显例。荀悦《汉记》卷十论族郭解事云:

立气势,作威福,结私交以立强于世者,谓之游侠。

荀悦此处为“游侠”下界说,也完全没有涉及“游”义:他所强调的则是“立强于世”。“强”即“豪强”,这又是“游侠”变为“豪侠”的强证。西汉中、晚以来,“豪侠”已取代了“游侠”的名称,并且在社会上流传得很广,我们可举下面的例子为证。《后汉书·逸民传》:

戴良字叔鸾,汝南慎阳人也。曾祖父遵,字子高,平帝时,为侍御史。王莽篡位,称病归乡里。家富,好给施,尚侠气,食客常三四百人。时人为之语曰:“关东大豪戴子高。”

戴遵显然是西汉晚期另一个侠、吏两栖的人物,然而当时民间却径以“大豪”呼之。“豪”和“侠”在这里几乎成了同义字,可以相互替代了。

从先秦“游侠”到汉代“豪侠”并不仅是名词的转换。这一语言的变迁反映了“侠”的社会性质的根本转化。上面的分析已试从多面来指陈这一转化,现在让我们提出几点总结性的观察:第一,“侠”是从古代武士阶层中发展出来的一种社会流品。这是春秋战国时代“士”的文武分化的结果。第二,由于文武分化之“士”包括了大量的“庶人”,“侠”自始即非一单纯的贵族集团,故与西方中古骑士的社会属性和组织方式都颇不相同。第三,《史记》、《汉书》“游侠传”中有“卿相之侠”与“布衣之侠”两类,前者指战国四公子之流,后者则指汉代朱家、郭解等人。但司马迁又慨叹“自秦以前,匹夫之侠,湮灭不见”,这似乎说明先秦“侠”之著名者仍多出身古代贵族,秦汉以后“布衣之侠”才开始显赫于世。这一分别也透露了“侠”的社会性质的先后不同。第四,“游侠”之名起于战国自然是因为他们的最显著

的特色是周游各国。如“孟尝君招天下任侠,奸人入薛中”和《淮南子》所记梁之富人虞氏有“游侠相随而行”。这些“游侠”也许大多数都养有“奸人”、“从属”,但其中恐怕也有些是单身的武士。先秦的“刺客”、“死士”大概也应该包括在“游侠”之内。例如荆轲,“其所游诸侯,尽与其贤豪长者相结”(《史记·刺客列传》)。同时田光又对荆轲说:“夫为行而使人疑之,非节侠也。”(同上)可见田光和荆轲都是以单身武士而兼具“游”与“侠”的特色。这一类的“游侠”在社会背景上和“游士”似乎并无区别,不过文武分途而已。不但如此,由于古代的“士”兼包文武,所以“士”这个名词一直到汉代都可用之于“武士”的身上。如果采取这一广义的用法,我们正不妨说“游侠”便是“以武犯禁”的“游士”。云梦秦简中所发现的“游士律”也许兼指文士和武士而言。秦汉以后,文士和武士同时发展了社会基础;前者变成了“士族”,后者则是所谓“豪杰”了。

五、侠的转向——豪族的士化

全祖望《经史问答》卷十(收在《鲒埼亭集》中)云:

> 游侠至宣、元以后,日衰日陋。及巨君时,楼护、原涉之徒无足称矣。

全氏论汉代游侠的衰落过程,大致符合史实。自武帝以后下至王莽(巨君),《游侠传》中的人物已逐渐失去早期的光彩,后世艳传的游侠典范也始终是汉初朱家、郭解等人。事实上,两汉之际是“侠”的历史上另一个重大的转变阶段。我们现在必须对这一转变加以解说。

全祖望断定游侠至王莽时已无足称道，显然有一统传史学上的根据，即《汉书》以后，中国正史中再也没有“游侠”这一范畴了。正史不立《游侠传》当然并不等于“侠”作为一种社会流品已从中国史上消失了。正如《后汉书》以下虽不立《货殖传》，我们却不能因此否定商人继续存在的事实，但是史学的改变大体上也反映了新的历史现象：侠的社会功能逐渐衰退了。

前已指出，豪侠势力自武帝以来一直是大一统朝廷打击的一个主要对象。但这并不是“侠”的衰落的唯一原因。更深一层看，“侠”的社会地位的变迁和西汉一代文士与武士的此长彼消有不可分的关系。在汉高祖争天下的时期，武士的地位自然远比文士重要。所以叔孙通最初推荐的都是“群盗壮士”。诚如他向儒生弟子辈所云：“汉王方豪矢石争天下，诸生宁能斗乎？”（《史记·叔孙通列传》）汉初重用“侠”，可从田叔的例子得到确证。《汉书·田叔传》云：

> 田叔……好剑，学黄老术于乐钜公，为人廉直，喜任侠……赵王张敖以为郎中。……赵王敖……废为宣平侯，乃进田叔等十余人。上尽召见，与语，汉廷臣无能出其右者。上说，尽拜为郡守、诸侯相。叔为汉中守十余年。

《史记·张平列传》记此事，也说：

> 于是上贤张王诸客……无不为诸侯相、郡守者。及孝惠、高后、文帝、孝景时，张王客子孙皆得为二千石。

可见从高祖到景帝，像田叔这一类的“侠”及其子孙不但有广阔的入仕途径，而且可以位至二千石，前面曾指出“游侠”在汉代已参加

了新贵族的行列,这在汉初已是如此,其中最著名的如张耳,“少时及为魏公子毋忌客”,如张良“居下邳,为任侠”,如季布,“为任侠有名”。及其弟季心“气盖关中,过人恭谨。为任侠,方数千里士争为死”(均见《史记》、《汉书》各本传)。如果详细分析汉初王侯、功臣等的社会成分,“侠”的比重恐怕是很高的。

汉代统一安定之后,文士和武士分途发展,都通过血缘和地缘关系建立了新的社会基础。在这一发展过程中武士变成了“豪杰”,“游侠”也蜕化为“豪侠”。但由于“豪杰”,尤其是“豪侠”的“以武犯禁”对大一统的政治秩序逐渐构成了严重的威胁,汉廷开始采取一系列的右文抑武的措施。武帝一朝的新政治取向在“侠”的历史上也是有划时代的意义的。武帝接受了董仲舒的建议,独尊儒术,公孙弘且以布衣儒生一跃而居丞相之位。在公孙弘主持之下,汉廷正式设置了五经博士和博士弟子的制度,地方学校也逐渐建立起来了。这一转变对文士和武士的政治地位的升降发生了重大的影响。据《史记·儒林列传》说:“孝惠、吕后时未暇遑庠序之事也。公卿皆武力有功之臣。”而自此以后,“则公卿大夫士吏,斌斌多文学之士矣”。不但如此,汉代乡举里选制度的发展也有利于文士而不利于武士。乡举里选初不拘于一格,文士和武士都有机会在本乡获得推选,然后由郡守举荐至朝廷。但这一制度逐渐偏向文士的一方面。武帝初即位“征天下举方正、贤良、文学、材力之士”(《汉书·东方朔传》)。此中前三科都属于儒学的范畴,只有“材力”是武科,已可见文武之间轻重不侔;宣帝时夏侯胜有言,“士病不明经术,经术苟明,其取青紫如俯拾地芥耳”(《汉书》本传)。元帝以后,由于韦贤及其子玄成都以通经而先后位至丞相,邹鲁地区甚至流传着“遗子黄金满籯,不如一经”(《汉书·韦贤传》)的谚语。此时文士显已居于绝对优势的地位。东汉选举特重孝廉,顺帝阳嘉二年(公元133)又增设孝廉考试,内容

是“诸生试家法,文吏课牍奏”(《后汉书·左雄传》)。这样一来,入仕之途便完全为文士所垄断了。

我们已看到,“游士”和“游侠”在汉代都和乡里的势力结合起来了,现在乡举里选逐渐走上重文轻武的道路,这对于“侠”的发展自然有直接的影响。武帝以后,横在各地豪族强宗面前的有两条路:一条是“以武犯禁”的灭族之祸,另一条则是通经术以取青紫,他们何去何从自然不问可知。所以自西汉中叶以来,强宗大姓往往不流于“侠”而趋向“儒”。这一转变我曾称之为“士族化”。全祖望指出“侠”自宣元以下渐衰,至王莽时已无足称,他所观察到的正是这一“士族化”的历史现象。强宗大姓中第一流的人才既逐渐弃“侠”就“儒”,“侠”自然便随之而失去其往日的精彩了。

但“士族化”是一个长期的转变过程,从西汉中晚期起,下及整个东汉时期,强宗大姓的士族化都在不断地发生,而且士族化是相对性的,有各种程度的不同。强宗大姓一方面令子弟入学读经,另一方面也仍然保有武力。这是因为大族不能不结合宗族、婚姻、邻里、宾客等集体力量,以保卫其本乡,防外寇之入侵。崔实的《四民月令》为这一情况提供了最好的说明。《四民月令》规定正月、八月、十一月诸月成童以上入大学,读五经,幼童入小学,学篇章,读《孝经》、《论语》等。但在二月、三月、八月、九月诸月中则规令成人习战射、设守备、缮五兵,以备“草窃之寇”或“寒冻穷厄之寇”(见《全后汉文》卷四十七)。《四民月令》可以视为二世纪大族生活的一种理想典型,使我们看到士族化的具体历程。大族子弟自幼及长都识字读经,这是为将来举孝廉茂材作准备,也是整个家族未来希望之所寄。但是在大族的日常生活中,武事依然不可废,这是出于自卫的需要。

通过《四民月令》的例子,我们不难想象两汉的士族和一般豪族事实上只有程度上的不同,其间界线并不是泾渭分明的。豪族“士

化”最为成功的,达到了“累世经学”、“累世公卿”的地位,如汉末袁绍一族,那便成为全国知名的士族。此下还有成就不等的各种地方性的士族。但士族仍然有他们的基本武力,甚至地位越高的士族,武力也越强大。因为他们的社会基础是随着政治地位的上升而不断扩大的。例如四世三公的袁氏除了来自血缘和地缘的武力之外,还有门生、故吏,遍于天下。后者的武力也附属于袁氏,所以袁绍才能面抗董卓,曰:“天下健者,岂唯董公?”然后昂然“引佩刀横挥而出”(见《三国魏志》六本传注引《献帝春秋》)。至于“士化”不很成功的,当时社会上一般称之为“豪族”、“大姓”、“强宗”之类。但这些普遍大族中仍不乏“读书知礼”的子弟,他们往往在地方政府中担任吏职。

上面的分析是要指出:豪族自西汉中叶以后便逐渐向士族转化,而且无论转化成功与否,他们仍然保留了“武”的成分。不过以社会的价值取向而言,“文”已取得了主宰的位置。但由于士族和豪族具有“武化”的背景,他们也往往以“侠”见称,特别是在动乱的时代,如两汉之际与汉魏之际。兹举例略加说明。《后汉书·隗嚣传》:

> 隗嚣字季孟,天水成纪人也。少仕州郡。王莽国师刘歆引嚣为士。歆死,嚣归乡里。季父崔,素豪侠,能得众。闻更始立而莽兵速败,于是乃与兄义及上邽人杨广、冀人周宗谋起兵应汉。……崔、广等以为举事宜立主以一众心,咸谓嚣有名,好经书,遂共推为上将军。

这个实例最能说明豪族“士”化的具体情况。隗氏出了一个隗嚣,由仕州郡进而为国师之“士”,已使隗氏从一般豪族上升为士族。但隗嚣的叔父隗崔在乡里仍以“豪族”著称,即依旧保持其豪族的本来面目。在起兵时,隗嚣因“有名,好经书”,竟被叔父辈推举为领袖。

这一点更值得注意,因为这一举动充分证明:当时"名士"已比"豪侠"具有更大的社会号召力了。[12]

至于一般豪族,下面的例子可为代表。《三国魏志·司马芝传》:

> 太祖(曹操)平荆州,以芝为管长。时天下草创,多不奉法。郡主簿刘节,旧族豪侠,宾客千余家,出为盗贼,入乱吏治。

刘节是当地豪族,在政治秩序崩溃的时代竟能凭借武力而"出为盗贼,入乱吏治",真合乎《史记·游侠列传》所谓"盗跖居民闻者耳",但他既获"侠"称,必是平时有一套笼络宗族、邻里、宾客的手段,如慷慨好施、言必信、行必果、诺必诚、存亡生死之类。仲长统《损益篇》云:

> 井田之变,豪人货殖,馆舍布于州郡,田亩连于方国。……不为编户一伍之长,而有千室名邑之役。荣乐过于封君,势力侔于守令。财赂自营,犯法不坐。刺客死士,为之投命。
>
> 《后汉书》四十九本传

这正是两汉豪族的一般写照,可见像刘节这样的"旧族豪侠"所在皆有。这些人在平时尚只能以善通"豪族强宗"的面貌出现,但一到乱世便变成"豪侠"了。所以通观汉魏两晋南北朝史籍,我们往往发现有关"豪侠"、"游侠"、"任侠"之类的记载多集中在战乱时期,尤其是朝代交替之际。这并不是乱世产生了大批的"侠",而是豪族和士族在乱世不得不组织并扩张他们的武装力量,以图生存。在从事武装活动时,他们的行为必须合乎"侠"的规范,才能得到宗族、乡党、宾客等人的效忠。他们因此在本地获得"侠"的美号,后世史家也根

据当时文献称他们为“侠”。如上引荆州刘节之为“旧族豪侠”,即是一例。又如永嘉乱后的祖狄,史亦称其“轻财好侠、慷慨有节尚”。但是他率领宗族宾客南迁到京口后,竟纵容他们攻剽富室,和刘节如出一辙(见《晋书》卷六十二本传)。总之,自西汉中叶以来,豪族大姓在平时尽量避免“以武犯禁”,而改走“士化”的道路。但一到乱世,“以武犯禁”则依旧成为豪族的一大特色。

六、侠气与士风之一——个人道德

东汉以下,由于“文化”已凌驾于“武化”之上,“儒”的地位自然远比“侠”为高。从战国到汉初那种“儒”与“侠”之间的均衡局面已一去不返了。然而“侠”的一套伦理规范和精神却并没有消失,它依然存在于豪族乃至士族的生活方式之中。豪族与豪侠是一体的两面,不过因时而异,这一点,上面已经论证过了。现在我们要进一步讨论“侠”与士族的关系。从表面上看,豪侠与儒生一武一文,几乎是背道而驰。但是由于许多儒生出身于尚武的豪族背景,他们从小便浸润在“侠”的道德风气之中,所以东汉的士大夫往往具有“侠”的精神。试以东汉初期张堪和廉范二人为例:

> 张堪字君游,南阳宛人也,为郡族姓。堪早孤,让先父余财数百万与兄子。年十六,受业长安,志美行厉,谓诸儒号曰:“圣童。”
>
> 廉范字叔度,京兆杜陵人,赵将廉颇之后也。汉兴,以廉氏豪宗,自苦陉徙焉。……诣京师受业,事博士薛汉。……永平初,陇西太守邓融备礼竭范为功曹,会融为州所举案,范知事谴难解……于是东至洛阳,变名姓,求代廷尉狱卒。居无几,融果

征下狱,范遂得卫侍左右……融系出因病,范随而养视,及死,竟不言,身自将车送丧致南阳,葬毕乃去。后辟公府,会薛汉坐楚王事诛,故人门生莫敢视,范独往收敛之。……范世在边,广田地,积财粟,悉以赈宗族朋友。……世伏其好义。

最值得注意的是范晔对他两人的评论。论曰:

张堪、廉范皆以气侠立名,观其振危急、赴险厄,有足壮者,堪之临财,范之忘施,亦足以信意而感物矣。

见《后汉书》卷三十一

范晔用"以气侠立名"来称誉此二人,即是指出他们所表现的道德精神渊源于"侠"。此外如"振危急"、"赴险厄"、"临财"、"忘施"等词也都是"游侠传"中的语言,我们试一查考此二人的背景,一个是"郡族姓",一个是"豪宗",但他们都已走上"士化"的路,曾先后在太学受业。廉范出自名将世家,其祖先尚武更不必说了。他们的"气侠"无疑是从"侠"的生活方式中移植过来的。"侠"与"士"之间有直接的历史渊源,我们还可以举两个有力的证据。第一是前文已提到的戴良。他的曾祖父是"家富、好给施、尚侠气"的"关东大豪"戴遵。但是这一豪侠之家传到戴良这一代已彻底的"士化"了。他的哥哥伯鸾是以严守儒家礼法著名的,而他自己则主张"情苟不佚,何礼之论",因此成为魏晋清淡思想的先行者。他的"论议尚奇,多骇流俗"及自负为"独步天下,谁与为偶",也许正是家传的"豪侠"之气的变相。第二个例子是郭伋。《后汉书》卷三十一本传云:

郭伋字细侯,扶风茂陵人也。高祖父解,武帝时以任侠闻。

> 父梵,为蜀郡太守。伋少有志行,哀、平间辟大司空府。……(建武)十一年,调伋为并州牧。……聘求耆德雄俊,设几仗之礼,朝夕与参政事。二十二年,征为太中大夫,赐宅一区,及帷帐钱谷,以充其家。伋辄散与宗亲九族,无所遗余。

司马彪《续汉书》卷三记郭伋为并州刺史,“下车聘请州中耆俊,以为师友……分禄以养之。”[13]较范书为详,更可显出他的作风。他的高祖是最著名的“游侠”郭解,但是他的父亲在西汉晚期已仕至蜀郡太守,显然已弃“侠”就“儒”了。郭伋本人则近于循吏一型,足见“士化”之深。从他分禄以养耆俊及散财与宗亲九族之事来看,他仍然保持了“侠”的风范。“侠风”随着豪族的“士化”而进入了士大夫的生活方式之中,这是最明白的证据。

赵翼《廿二史札记》卷五“东汉尚名节”条说:

> 自战国豫让、聂政、荆轲、侯赢之徒,以意气相尚,一意孤行,能为人所不敢为。世竞羡之。其后贯高、田叔、朱家、郭解辈,徇人刻己,然诺不欺,以立名节。驯至东汉,其风益盛。盖当时荐举征辟,必采名誉。故凡可以得名者必全力赴之,好为苟难,遂成风俗。

赵氏论东汉士大夫名节的起源,直接上溯至战国至汉初的“游侠”传统,甚为有见。可惜他语焉不详,对于士大夫何以竟能继承了游侠的道德规范,没有提出解释。其实从本文的研究来看,这一发展毋宁是顺理成章的。东汉的士,有许多是从豪族或豪侠的背景中蜕化而来的;在他们的道德观念中,“侠”的比重至少不在“儒”之下。赵翼所谓“东汉名节”应该说是“儒”和“侠”的混合产品。顾炎武论

两汉风俗,把东汉的“节义之防”与“士风家法”都归功于光武一人的倡导,恐怕只能算是传统儒家的一偏之见。(见《日知录·两汉风俗》)

现在让我们再简略地分析一下东汉士风中的“侠”的成分。

“侠”的第一项道德规则是“言必行,行必果,已诺必诚”。这和儒家所主张的“大人者,言不必信,行不必果”(《孟子·离娄下》)是大不相同的。所以季布一诺重于黄金百斤。东汉之士则极重然诺,他们所奉持的正是“侠”的道德。试看下面的例子。《后汉书·独行范式传》:

> 范式,字巨卿,山阳金乡人也,一名氾。少游太学,为诸生,与汝南张劭为友。劭字元伯。二人并告归乡里。式谓元伯曰:“后二年当还,将过拜尊亲,见孺子焉。”乃共克期日。后期方至,元伯具以白母,请设馔以候。母曰:“二年之别,千里结言,尔何相信之审邪?”对曰:“巨卿信士,必不乖违。”母曰:“若然,当为尔酝酒。”至其日,巨卿果到,升堂拜饮,尽欢而别。

这是东汉初年的故事,足见其时士人受“侠风”濡染已深。范式在历史上以“山阳死友”著称,是可以托死的朋友。有关他的侠义故事很多,有的甚至已神话了,限于篇幅,不再征引。必须指出的是:由于他和朱家、郭解一样,坚持“厚施而薄望”的原则,地方官曾特别上书朝廷表彰他的行状。这一事实尤其能说明“侠”的行为在士大夫社群中已被承认为最高的道德准则了。

“言必信,行必果”的另一表现则是郭解所谓“以躯借友报仇”(《汉书》本传)。有两个著名的例子值得介绍。第一是郅恽,他也是范式和张劭的朋友,史言他“年十二失母,居丧过礼,及长,理《韩

诗》、《严氏春秋》,明天文历数”。他当然是一个合格的儒生。但是他的朋友董子张将死,希望他代报父仇。他“即起,将客遮仇人,取其头以示子张。子张见而气绝”(《后汉书》卷二十九本传)。第二个例子发生在党锢时代。《后汉书·党锢何颙传》云:

> 何颙字伯求,南阳襄乡人也。少游学洛阳。颙虽后进,而郭林宗、贾伟节等与之相好,显名太学。友人虞伟高有父仇未报,而笃病将终,颙往候之,伟高泣而诉。颙感其义,为复仇,以头醊其墓。

这两个“以躯借友报仇”的行为先后如出一辙,尤可见“侠”风流行在东汉一代士的社群之中。儒礼有“父母在,不许友以死”之说。但郅、何两人代友报父仇时是否父母都已亡故,却史无明文可稽,赵翼便批评他们“从徇友朋私情,而转捐父母遗体”。无论如何,儒家并不积极鼓励人“许友以死”。这两人“以躯借友报仇”明明是实践汉代“侠”的伦理,虽则他们都已“士化”,并且是知名的儒生。

七、侠气与士风之二——群体意识

汉代的“游侠”虽没有严密的组织,但显然也自成一社群,具有高度的群体意识,所以在危难之际往往互相援引。[14] 这一特殊的“侠风”也传进了东汉士的阶层,而尤其清楚地表现在汉末党锢之祸中。上引《党锢何颙传》续云:

> 及陈蕃、李膺之败,颙以与蕃、膺善,遂为宦官所陷,乃变姓名,亡匿汝南间。所至皆亲其豪杰,有声荆、豫之域。袁绍慕之,

私与往来，结为奔走之友。是时党事起，天下多离其难，颙常私入洛阳，从绍计议。其穷困闭厄者，为求援救，以济其患。有被掩捕者，则广设权计，使得逃隐，全免者甚众。

关于党人的亡匿和援救，下面将另作讨论。此段记载中有一极重要的线索，不可放过，即何颙“所至皆亲其豪杰，有声荆、豫之域”。文中“豪杰”即是各地豪族领袖、名士或豪侠之类的人物。这一事实显示当时党人名士和豪族和豪侠之间存在着密切的社会联系。不但如此，党人名士之中便有人兼具“侠”的身份。例如据《党锢列传》序，张邈为“八厨”之一（“厨”是“能以财救人”之意）。他后来名列“三君”、“八俊”等三十五人之内，无疑是一个重要的党人领袖。但据《三国・魏志》卷七《吕布传附张邈传》云：

张邈字孟卓，东平寿张人也。少以侠闻，振穷救急，倾家无爱，士多归之。太祖（曹操）、袁绍皆与邈友。辟公府，以高弟拜骑都尉，迁陈留太守。董卓之乱，太祖与邈首举义兵。

可证张邈同时也是一位豪侠。又《英雄记》（《三国志》卷六《袁绍传》裴注引）曰：“绍……又好游侠，与张孟卓（邈）、何伯求（颙）、吴子卿、许子远（攸）、伍德瑜（琼或孚）等皆为奔走之友。”则不仅张邈是“侠”，而且何颙也是“侠”。党锢领袖兼具“名士”和“豪侠”双重身份（张邈名列《汉末名士录》，也见《三国志・袁绍传》注），这一重要事实更足以证明东汉名节是儒、侠合流的结果了。

《史记・游侠郭解传》云：

解亡，置其母家室夏阳。身至临晋。临晋籍少公素不知解。

解冒,因求出关。籍少公已出解,解转入太原。所过辄告主人家,吏逐之。迹至籍少公,少公自杀,口绝。久之,乃得解。

郭解的逃亡和受人掩护在“游侠”的生活方式中具有典型的意义。籍少公和他素不相识,但为了掩护他,竟自杀以断绝追捕的线索,更是“侠”的精神的极端表现。这种“藏亡匿死”的行为后来仍一直流行在豪族和豪侠之间,未曾中断。汉光武“为白衣时,藏亡匿死,吏不敢至门”(《后汉书·酷吏董宣传》)便是一例。刘家本是从豪族向士族转化的一个典型。所以光武帝本人既“事田业”,又“之长安,受《尚书》,略通大义”。其兄伯升则“好侠养士”(见《后汉书·光武纪上》)。这样的家族在平时是“豪族”甚至“士族”,一到乱世便以“豪侠”的面目出现了。这一“藏亡匿死”的侠行随着豪族的“士化”也变成士的道德规范的一个组成部分。《后汉书·党锢张俭传》云:

俭得亡命,困迫遁走,望门投止,莫不重其名行,破家相容,后流转东莱,止李笃家。外黄令毛钦操兵到门,笃引钦谓曰:“张俭知名天下,而亡非其罪。纵俭可得,宁忍执之乎?”钦因起抚笃曰:“蘧伯玉耻独为君子,足下如何自专仁义?”笃曰:“笃虽好义,明廷今日载其半矣。”钦叹息而去。笃因缘送俭出塞,以故得免。其所经历,伏重诛者以十数,宗亲并皆殄灭,郡县为之残破。

张俭“望门投止”的经历和郭解事如出一辙,不过波澜更为壮阔,情节更为惨烈而已。东汉儒生继承了西汉侠士的风范,这是最生动的见证。从这一点说,《后汉书·党锢列传》正不妨看作《汉书·游侠传》的续篇。

东汉士大夫的群体意识与侠风有关,我们还可以举送葬一事为

证。《史记·游侠剧孟传》云：

> 然剧孟母死，自远方送丧，盖千乘。

泷川龟太郎《史记会注考证》说：

> 庶人送丧之多，盖始于此。

泷川有此注语正是因为他看出了大规模的送丧风气是从游侠群中开始的。

《汉书·游侠楼护传》也记载：

> 母死，送葬者致车二三千两。

楼护是西汉末期的豪侠，送葬的人数又比剧孟时增加了两三倍，可见这一风气越后越盛。与送葬相关的另一风气是上冢，也盛行于豪侠社群，楼护母丧在长安，但原籍在齐，他后来过齐上先人冢，会宗族故人。这件事前文已引及，不再重复。同书《游侠原涉传》略云：

> 涉欲上冢，不欲会宾客，密独与故人期。……所与期上冢者车数十乘到，皆诸豪也。

原涉上冢，不愿意会宾客，可见平时上冢一定包括宾客。尽管如此，他所约会的豪侠还是有数十乘之多。又《汉书》卷七十七《何并传》：

侍中王林卿通轻侠,倾京师。后坐法免,宾客愈盛。归长陵上冢,因留饮连日,(何)并恐其犯法,自造门上谒。谓林卿曰:"冢间单外,君宜以时归。"林卿曰:"诺。"

何并当时是长陵令,对王林卿在先人冢上会大批游侠,留饮连日,颇不放心,因此才亲自上门请他早归。原涉、王林卿和楼护都是同时的人,更可见送丧和上冢与游侠的大规模集会有关。在以上三例中,楼护过齐上冢是事先上书请求朝廷批准的。那是因为楼护已被任命为谏大夫,不再是庶人了。其他二例则似是私人集会。

我们现在要进一步追问:为什么游侠特别要利用送葬和上冢来进行大规模的集会?从王林卿的例子,我们不难推想这是他们商议共同行动的重要场合。此外,他们当然也通过这种集会以加强联系甚至显示势力。总之,送葬和上冢为他们提供了建立组织关系的机会,虽则这种组织在结构上也许是比较松弛的。但是为什么是送葬和上冢,而不是其他集会方式呢?这一点和汉代法律有关。《史记·孝文本纪》"酺五百"句下,《集解》引文颖曰:

汉律:三人以上无故群饮,罚金四两。

可见汉代禁止三人以上无故集会饮酒。不但如此,《汉书·宣帝纪》王凤二年秋八月诏曰:

夫婚姻之礼,人伦之大者也;酒食之会所以行礼乐也。今郡国二千石或擅为苛禁,禁民嫁娶不得具酒食相贺召,由是废乡党之礼,令民亡所乐,非所以导民也。

王先谦《补注》引周寿昌曰：

> 《礼·郊特牲》云：昏礼不贺，人之序也。前汉承周制，故郡国二千石禁民嫁娶不得具酒食相贺召。至此特诏弛禁也。

这更证明西汉中叶以前政府对民间的集会是控制得很严的，连婚礼也不能聚贺。但汉代既号称以“孝”治天下，对于送葬与上冢自不能加以禁止。这大概便是游侠为什么必须利用这两种场合进行大规模的集会了。王林卿只能在上冢时才能召大批宾客“留饮连日”，否则便犯了“三人以上无故群饮”的禁律。尽管如此，这个集会还是引起了地方官的猜疑。

大规模送葬和上冢的风气后来也出现在儒生社群。《汉书·儒林周堪传》：

> 王莽时（唐）林、（王）吉为九卿，自表上师冢，大夫、博士、郎吏为许氏学者各从门人会，车数百两。儒者荣之。

这次门人弟子上周堪冢是请求获准的，还不算私人集会。此事已迟至王莽时代，在游侠冢已成风气之后。至于士大夫送葬，自以元始五年（公元5年）孔光的丧事，规模最大，但那是由朝廷正式出面主持的，不是儒生群体意识的表现（见《汉书》八十一《孔光传》）。《后汉书·儒林楼望传》：

> 楼望字次子……少习《严氏春秋》……世称儒宗，诸生著录九千余人。年八十，永元十二年（公元100年），卒于官，门生会葬者数千人，儒家以为荣。

此事是否私人集会抑或带有官办性质,殊不易定。这确是儒生送葬规模最大,而见于记载也最早的一次,但上距游侠送葬的起源已两三个世纪。从“儒家以为荣”之语观之,此事在当时还是很少见的。

士大夫借送葬进行大规模集会要到党锢时代才蔚成普遍风尚。兹择其有代表性的事例,略作说明。《后汉书》卷五十三《申屠蟠传》:

太尉黄琼辟,不就。及琼卒,归葬江夏,四方名豪会帐下者六七千人,互相谈论,莫有及蟠者。

同书卷六十八《郭泰传》:

(建宁二年)春,卒于家,时年四十二。四方之士千余人,皆来会葬。

李贤注引谢承《后汉书》云:

泰以建宁二年正月卒,自弘农、函谷关以西,河内、阳阴以北,二千里负笈荷担弥路,柴车苇装塞途,盖有万数来赴。

这两例中有可注意者数事:第一,黄琼卒于延熹七年(公元164年),正值第一次党锢(延熹九年)的前夕。郭泰则死在第二次党锢发生之年。这正是士的群体意识最为高昂的阶段;他们的大规模集会自然带有与宦官集团相对抗的意味。所以在黄琼的会葬中,才有六七千名豪“互相谈论”之事。第二,这两次送葬的儒生都来自“四

方”。据谢承《后汉书》所记,其中有不少人是从两千里以外的地方,经过千辛万苦来赴会的。这说明汉末士人的政治结合是全国性的,远远超出了血缘和地缘的关系。第三,赴会人数之多也是可惊的:前一例有六七千人,后一例有“千余人”和“万数”两说,相差甚大。如折中计算,大概总有几千人。第四,这两次送葬似都是私人性质。当时宦官擅权,朝廷恐怕不可能允许敌对势力的大规模集会。而且郭泰从未出仕,会葬必由士大夫私下联络和组织而成,更无可疑。不但如此,《后汉书·党锢范滂传》载:

> 滂后事释,南归。始发京师,汝南、南阳士大夫迎之者数千两。

这更是私人的集会了。这种声势只有西汉游侠如朱家、郭解能比拟。朱家是“自关以东莫不延颈愿交”,郭解则“关中贤豪,知与不知,闻声争交欢”。游侠的世界显然也超越了宗族、亲戚、乡党的关系。

党锢解禁(中平元年,公元184年)之后,士大夫集会的规模更为浩大。《后汉书》卷六十二《陈寔传》云:

> 及党禁始解,大将军何进、司徒袁隗遣人敦寔,欲表以不次之位。寔乃谢使者曰:“寔久绝人事,饰巾待终而已。”……中平四年,年八十四,卒于家。何进遣使吊祭,内赴者三万余人,制衰麻者以百数。

《三国志》卷二十二《陈群传》注引《傅子》也与此相同。陈寔晚年不肯出仕,则此次会葬也必为私人集会。又《三国志》卷一《武帝

纪》建安十三年条注引皇甫谧《逸士传》云:

> 及袁绍与弟术丧母,归葬汝南……会者三万人。

这两次会葬都是三万人,数字纵有夸张,也反映了集合规模越来越大。更可注意的是袁绍、袁术都明显地有“侠”的背景。士大夫送葬之风与“侠”的传统必有关联,观此益信。也许有人会怀疑,东汉以下豪侠是否还继续保持送葬的传统?让我们举一个后世的例子,以为旁证。《新唐书》卷八十五《窦建德传》:

> 窦建德,贝州漳南人。世为农,自言汉景帝太后父安成侯之苗裔。材力绝人,少重然诺,喜侠节。乡人丧亲,贫无以葬,建德方耕,闻之太息,遽解牛与给丧事,乡党异。……为里长,犯法亡,会赦归。久之,父卒,里中送葬千余人,所赠予皆让不受。

窦建德虽有鲜卑人的嫌疑,可能是北魏镇戍屯兵营户的后代[15],但是他既“世为农”,则汉化必已达到相当高的程度。至少父死而有千余人送葬之事绝非来自鲜卑旧俗。像他这种保持尚武精神的汉化胡人是很容易和汉族的豪侠传统合流的。如果这一推测不误,则送葬的风俗在豪侠社群中一直流传了好几百年,都没有中断。

我们在上面提到侠的结合也有超越于宗亲、乡党以上的根据。就这一方面说,西汉的豪侠和东汉的士大夫之间似乎也大有貌异而心同的地方。那么,侠的超越根据是什么呢?《汉书·游侠楼护传》说楼护:

> 结士大夫,无所不倾。其交长者尤见亲而敬。众以是服。

为人短小精辩;论议常依名节,听之者皆竦。

同书《原涉传》也说:

郡国诸豪及长安、五陵诸为气节者皆归慕之。涉遂倾身与相待。人无贤不肖阗门,在所闾里尽满客。

从这两段话中,我们可以清楚地看到“名节”或“气节”正是侠的超越根据。楼护“论议常依名节”,使听者为之竦然,更说明他已将侠的“名节”意识提炼到理论的高度。原涉则是在“气节”实践上得到各地豪侠的归慕,所以贯注在侠的世界中有一套超越的精神,绝不仅仅是现实的利害。可惜我们已无法知道楼护“论议”的具体内容了,他在当时有“君卿唇舌”的称号,想必有一番美妙的说辞足以震动一世豪杰之心。《史记·太史公自序》说:

救人于厄,振人不赡,仁者有乎!不既信,不倍言,义者有取焉!作《游侠列传》。

太史公不惜以仁、义称许游侠,这是游侠所能得到的最高礼赞了。楼护是有机会读到《太史公书》的,他的议论也许和司马迁相去不远吧。

也许不是出于偶然,名节、气节、仁义恰恰也是东汉士风的基本特征。赵翼说“东汉尚名节”,顾炎武也说“党锢之流,独行之辈,依仁蹈义,舍命不渝”(《日知录·两汉风俗》)。党人名士本来就是闻游侠之风而起的。《后汉书》论张俭曰:

> 昔魏齐违死,虞卿解印;季布逃亡,朱家甘罪。而张俭见怒时王,颠沛假命,天下闻其风者,莫不怜其壮志,而争为之主。至乃捐城委爵、破族屠身,盖数十百所,岂不贤哉!

可见范晔正是把党锢名士看作古代游侠的继起者。

八、集体豪侠的尾声

从汉末到隋唐之际,正史上颇不乏“豪侠”、“任侠”的记载,而尤以北朝为多。这不但和战乱有密切的关系,而且也和地域背景有关。中国北方边境和胡族相接,任侠尚武的精神自古便特别旺盛。所以《史记·货殖列传》说:“种、代,石北也,地边胡,数被寇。人民矜懻忮,好气任侠为奸,不事农商。”班固的祖先秦末避地北边,在汉初也以“任侠”著称(《汉书·叙传》上)。东汉晚期武威的段颎,史亦言其“少便习弓马,尚游侠,轻财贿,长乃折节好古学”(《后汉书》卷六十五本传)。到了南北朝时期,北方在胡人统治下,士族豪姓为了适应世变,往往发展武装力量,而获“侠”名。下面依朝代先后略举数例为证。《魏书》卷六十九《裴延俊传》曰:

> 裴延俊,字平子,河东闻喜人,魏冀州刺史征之八世孙。……延俊祖弟良……良从父兄子庆孙,字绍远。少孤,性倜傥,重然诺。释褐员外散骑侍郎。……庆孙任侠有气,乡曲壮士及好事者,多相依附,抚养咸有恩纪。在郡之日,值岁饥凶,四方游客常有百余,庆孙自以家粮赡之。性虽粗武,爱好文流,与诸才学之士咸相交结,轻才重义,座客常满,是以为时所称。

同书同卷《崔休传》曰：

崔休，字惠盛，清河人，御史中丞逞之玄孙也（按：崔逞有传在同书卷三十二）……（第三子）叔仁，性轻侠，重矜期。

《北齐书》卷二十二《李元忠传》曰：

李元忠，赵郡柏人也。曾祖灵，魏定州刺史、钜鹿公。祖恢，镇西将军。父显甫，安州刺史（按：传皆见《魏书》卷四十九）。元忠少厉志操，居丧以孝闻。……元忠宗人愍，字魔怜，形貌魁杰，见异于时，少有大志，年四十，犹不仕州郡，惟招致奸侠，以为徒侣，孝昌之末，天下兵起，愍潜居林虑山，观候时变。

《周书》卷四十三《韦祐书》曰：

韦祐字法保，京兆山北人也，少以字行于世。世为郡著姓。……法保少好游侠，而质直少言。所与交游，皆轻猾亡命。人有急难投之者，多保存之。虽屡被追捕，终不改其操。父殁，事母兄以孝敬闻。……正光末，四方云扰。王公被难者或依之，多得全济，以此为贵游所德。

以上诸例，河东裴氏、清河崔氏、赵郡李氏、京兆韦氏都是当时山东、关中的"郡姓"，即所谓"以中国士人差第阀阅为之制"者（见《新唐书·儒学柳冲传》）。他们的支裔之中竟产生了这许多"侠"的人物，这显然是时势和地域所共同造成的。

北朝士族豪姓虽一时稍有武化的逆转迹象，但毕竟只是尾声了。

中国史上重文轻武的大趋势已经形成,是无可挽回的了。唐代自武则天、玄宗以下,上层社会成为山东士族和新兴进士互相雄长的局面。从此之后,不但文、武分途,而且文士的政治、社会声望也远比武人为高。汉晋南北朝以来的武装豪族渐消逝了。所以中唐以后,"侠"无论是作为观念或社会行为而言都进入了另一个历史阶段,但限于时间和篇幅,此处只能略作推测。

在讨论唐以后"侠"的变迁之前,我们还要附带澄清"侠"和下层社会的关系。本文所讨论的"侠"大体都与"豪族"、"大姓"等上层社会有关。这是受了史料的严重限制,不得不然。但"侠"自始便具有平民性格,而且司马迁所最推重的也是"闾巷"、"匹夫"之"侠"。西汉"游侠"的活动决不限于两卷《游侠传》所记载的那些浮在政治、社会上层的事迹。其深入民间而不见诸文字的种种"侠行"似乎不可能对下层社会完全不发生影响。所以有人特别强调中国后世的秘密会党是和"游侠"活动一脉相承的[16]。我个人也倾向于相信"游侠"的组织活动和精神有助于黄巾、太平道、五斗米道等秘密结社的发展。但记载残缺,无从证实。《汉书·酷吏尹赏传》:

> 长安中奸猾浸多,闾里少年群辈杀吏,受赇报仇,相与探丸为弹:得赤丸者斫武吏,得黑丸者斫文吏,白者主治丧。城中薄暮尘起,剽劫行者,死伤横道,枹鼓不绝。

这种有组织的杀吏报仇的行动其实即是有"闾里之侠"发动和领导的。不过官方文书称他们为"奸猾"而已。我们只要把"奸猾"和汉代流行的"奸侠"之名联系起来,便不难看出此中真相了。更重要的是"探丸为弹"一段话所透露的组织活动。此中"弹"字历来注家都不得其解。颜师古误为"弹丸"之"弹",王念孙也因此认定"为弹"

两字是衍文(均见《汉书补注》)。现在由于考古发现,我们已知“弹”亦作“僤”、“墠”、“单”等,是一种民间组织。立“弹”之后对于参加的人则发生“约束”作用[17],所以此处“探丸为弹”的意义即是“探丸为约”。这可以证明“游侠”是利用了当时民间的组织方式来进行活动的,不过用之于结客报仇而已。后来赤眉首领吕母即借“聚客报仇”而起事;另一首领樊崇也“以言辞为约束”(见《后汉书》卷十一《刘盆子传》)。这似乎都和“游侠”的组织活动有某种联系。后世秘密会党特重“义气”,这也是“侠”的精神。五斗米道系恩赴海自沉时“妖党及妓妾……投水从死者百数”(《晋书》卷一百本传)。这恐怕也是一种“侠”的精神的表现,未必全出于宗教信仰。限于史料,我们的推测仅能止于此。

九、“剑侠”的出现——个人活动的新阶段

从后世有关“侠”的文献来看,唐以下的“侠”大体上失去了宗族、乡党、宾客之类的社会基础,因此“侠”的集体活动在史籍上也相应减少。地方豪强或城市无赖集体横行或剽掠之事虽未完全绝迹,但史家已不再把他们看作“侠”了。这自然反映了中唐以后社会结构的变迁,这里不能涉及。与以前的情况相反,“侠”主要变成了个人的活动。唐人传奇中有“豪侠”一类,收集在《太平广记》一九三至一九六卷中,其中《虬髯客》、《昆仑奴》、《聂隐娘》、《红线》诸篇尤脍炙人口。这些传奇大抵都是有关男女剑侠之流救人危难的侠义故事,但也有刺客和大盗。如果细加分析,他们的行为显然合乎古代游侠重然诺、疏财、赴人厄困、存亡生死、不矜能、不伐德种种道德标准,所不同者是他们不再有“权行州里、力折公侯”的社会势力,彼此之间更没有联系和集会。总之,他们都是一些独来独往的“异人”。这些豪侠

故事也并不全是虚构的,例如侠士许后从番将沙吒利府第中为韩翊夺还美人柳氏一事(《太平广记》卷四八五(《柳氏传》),也见于孟棨《本事诗》,所以很可能是"实录"[18]。又如《荆十三娘》一条(见《广记》一九六),记进士赵中行和荆娘救人报仇的侠行,仍存于今本孙光宪《北梦琐言》卷八。孙氏自序说:"每聆一事,未敢孤信,三复参校,然始濡笔。"则此条至少也有事实的影子。我们有理由相信"豪侠"传奇在一定程度上反映了唐代的社会实况。《旧唐书》卷一零六《李林甫传》云:

> 林甫晚年溺于声妓,姬侍盈房,自以结怨于人,常忧刺客窃发,重扃复壁,络板甃石,一夕屡徙,虽家人不之知。

尤可证剑侠、刺客却有其事,否则李林甫何必防范如此之严?

剑侠、刺客之流古代早已有之,但往往隶属于"侠",故声光为"侠"所掩,中唐以后,独来独往的剑侠则几已成为"以武犯禁"的唯一典型,这可以说是侠史上的一大分野。这一新的"侠"的形象,宋以下无大改变,而且基本上构成了文学想象中的"侠"的原型[19]。岳珂《桯史》卷一"施宜生"条:

> 宜生方显时,龟山僧至其国,言于(金主)亮而尊显之,俾乘驿至京,东视海舟,号"天使国师",不知所终。僧踪迹有异,淮人能言之。出入两境如跳河,轻财结客,又有至术,髡而侠者也。

"髡而侠"也是唐以来的新现象,《太平广记》卷一九四收有"僧侠"一条可证。僧人习武,南北朝已然,唐代尤甚。顾炎武《日知录》"少林僧兵"条和赵翼《陔余丛考》卷四十一"少林寺僧兵"条都列举

了唐至明各代的事例,所以“僧侠”的传说起于唐代也是有历史背景的,更有趣的是清初天地会也有起源于福建莆田少林寺一百二十六僧的传说。其事近于神话,恐不可信(见徐珂《清稗类钞》“会党类·天地会”条)。从《桯史》的例子来看,龟山僧之所以有“侠”称,当和“轻财结客”有关,但是和一般剑侠相同,他也是独来独往、出没无常的,所以最后竟“不知所终”。这是后世单身侠客的普遍特色。周亮工《书影》卷四云:

> 剑侠见于古传纪中甚夥,近不但无其人,且未闻其事。……予姻陈州宋镜予光禄尊人圃田公,讳一韩,神庙时在兵垣,劾李宁远,疏至一二十上;宁远百计解之,卒不从。一夕,公独卧书室中,晨起,见室内几案、盘盂、巾舄、衣带、下至虎子之属,无不中分为二,痕无偏缺,有若生成;而户扃如故,夜中亦无少声息。公知宁远所为,即移疾归。光禄时侍养京邸,盖亲见之。乃知世不乏异术,特未之逢耳。

这一段纪事最能说明剑侠不常见,但又确有其人。周亮工的记载是根据的姻亲的亲身经历而来,正是第一手资料。

《明史》无宋一韩传。文中李宁远即李成梁,传在《明史》卷一二六。成梁是朝鲜后裔,镇守辽东二十二年,以军功封宁远伯。万历初年他弃守边境诸堡,极为物议所不容。《明史》言:“兵科给事中宋一韩言弃地非策。巡按御史熊廷弼勘奏如一韩言,一韩复连章极论。帝素眷成梁,悉留中不下。”周亮工的记载在此完全获得证实。宋一韩的遭遇自然是李成梁的刺客的杰作,其人必属剑侠之流,绝无可疑。

十、“侠”的观念的无限扩大

我们指出唐、宋以下所最为流行的剑侠具有个人行动的特色,但这并不是说,汉代那种集体行动的侠风在后世已经完全被遗忘了。民间秘密结社的情况由于史料缺乏,姑且不说,即使在正史上,我们还是偶尔可以发现古代游侠的遗风。不过他们的活动限于一隅,不再有号令遍于天下的声势了。《宋史》卷二九八《陈希亮传》附记他的第四子陈慥说:

> 慥字季常,少时使酒好剑,用财如粪土,慕朱家、郭解为人,闾里之侠皆宗之。在岐下,尝从两骑挟二矢与苏轼游西山。……因为轼马上论用兵及古今成败,自谓一世豪士。稍壮,折节读书,欲以此驰骋当世,然终不遇。

这个例子颇能显示古代游侠虽迟至北宋仍为人所仰慕。陈慥与苏轼不但同是眉州人,而且是世交。嘉祐六年至治平二年(公元1010—1065)苏轼任大理评事凤翔府签判,其时陈希亮恰好知凤翔府,陈慥与苏轼游于岐山之下便在这一段时期。我们不知道陈慥慷慨任侠并获得闾里之侠的推尊是指眉州故里还是凤翔。无论如何,这一集体的任侠活动显然只是地方性的,远非朱家、郭解的势力遍布各地者可比。另一方面,《宋史》的记载完全根据苏轼的《方山子传》而来(见《东坡前集》卷三十三),苏轼的文章自然是直接借用了《史记·游侠列传》的语言。因此我们也不能过于认真,以为这是汉代“游侠”的直接翻版。事实上,陈慥的最后归宿是一个养生的隐士[20]。

陈慥的例子也显示出唐、宋以来“侠”的观念的变迁。陈慥虽好

剑，善骑射，他毕竟还是一个读书人，并不能算“以武犯禁”的“侠”，与陈慥相类似的例子还有宋初的柳开。《宋史》说他“有胆勇”、“性倜傥重义”（卷四四〇《文苑》二本传）。文莹《续湘山野录》则说他“尚气自任”。同人《玉壶清话》卷二又记载了他拔剑欲斩人的故事。大概柳开确是一个有武勇的人，因此后世也把他归作“侠”的一类。[21]但其实他是宋代文学史上的重要人物，开古文复兴的先河，陈、柳两人的事迹更进一步为儒、侠合流在后世的发展提供了具体的例证。“侠”的观念已逐渐和“武”分家了，陈慥与柳开的“侠”多少还和“剑”沾上了边，此外还有不少的“侠”则根本和“武”无关。

我们稍稍翻检《宋史》，便可发现与“武”完全无关的“侠”至少不在与“武”有关的“侠”之下。例如《儒林》、《文苑》两传（卷四三一至四四五）中的“侠”，除去柳开不计，共有三例，而《忠义传》（卷四四六至四五五）中武人之以“侠”著称的也只有三例[22]。卷四三六《儒林》六《陈亮传》曰：

亮自以豪侠屡遭大狱，归家益厉志读书，所学益博。

陈亮的“豪侠”称号显然与武艺剑术无涉，而是来自才气的超迈和性格的豪放。他曾自许道：“至于堂堂之陈，正正之旗，风雨云雷交发而并至，龙蛇虎豹变现而出没，推倒一世之智勇，开拓万石之心胸，自谓差有一日之长。”（见本传）这便是他的“侠气”的具体表现了。卷四四三《文苑》五《贺铸传》曰：

是时江淮间有米芾以魁岸奇谲知名，铸以气侠雄爽适相先后，二人相遇，瞋目抵掌，论辩锋起，终日各不能屈，谈者争传为口实。

卷四四四《文苑》六《刘恕传》曰：

> 次子和仲，有超轶材，作诗清奥，刻厉欲自成家，为文慕石介，有侠气。

这两处的"气侠"和"侠气"都明指性格和文格而言，毫无疑问。宋代文人词客而有"侠"名者还有刘过。叶绍翁《四朝闻见录》乙集"函韩首"条云：

> 韩侂胄欲遣使议和，而难其人……庐陵布衣刘过，亦任侠能辩，时留昆山妻舍。韩颇闻其名，谕钱参政象祖，风昆山令，以礼羁縻到，勿使去。

刘过，字改之，是南宋著名词人，但《宋史》无传，当时记载说他"性疏豪好施"，与辛弃疾过从甚密[23]。韩侂胄想请他出使金国当然是因为他的性格豪迈而又善于言辞，能够承担这一败后求和的艰巨任务。所以叶绍翁此处所用"任侠"两字已与《淮南子》、《史记》、《汉书》中的意义截然不同；"侠"不但与"武"不必有关，而且也脱离了任何社会基础。一言以蔽之，"侠"已抽象化而专指一种精神气概了，正因为如此，《僧林》、《文苑》中才出现了"侠"的人物。《宋史》卷四六四《外戚中·曹偕传》云：

> 偕字光道，少读书知义，以节侠自喜。……尝从梅尧臣学诗，尧臣称之，为序其诗。

这也是一个文士诗人而有“侠”节,其名则在《外戚传》中。“侠”既已抽象化为一种精神气概,则任何人具有此种精神气概,无论他的社会身份是什么,都可以叫作“侠”。《宋史》卷四六二《方技下 · 王克明传》曰:

王克明字彦昭……绍兴、乾道间名医也。……克明颇知书,好侠尚义,常数千里赴人之急。

本传载:“张子盖救海州,战士大疫,克明时在军中,全活者几万人。子盖上其功,克明力辞之。”这正是所谓“既已存亡死生矣,而不矜其能,羞伐其德”的“侠”的遗风。《朱子语类》卷一二六记朱熹的话:

杲老乃是禅家之侠。

杲老即是大慧宗杲,又号妙喜、佛日,是两宋之际最有名望的禅宗大师。同书同卷又记朱子语:

如杲佛日之徒,自是气魄大,所以能鼓动一世,如张子韶、汪圣锡辈皆北面之。

《四朝闻见录》甲集“径山大慧”条云:

大慧名妙喜,张公九成字子韶,自为士时已耽释学,当与妙喜往来,然不过为世外交。张公自以直言忤秦桧,桧既窜斥张公,廉知其素所往来者,所善独妙喜。遂杖妙喜,背刺为卒于南

海,妙喜色未尝动。

朱子说宗杲是“禅家之侠”自然是赞扬他的伟大“气魄”和与朋友共患难而无怨的精神,我们在上面已指出,西汉的豪侠精神怎样传入了士大夫阶层,我们也看到东汉党锢名士“依仁蹈义,舍命不渝”的慷慨大节,在很大的程度上,正是西汉侠风的继续和变相。现在我们则进一步看见,自宋以后,“侠”的精神不但继续进入文人学士的灵魂深处,而且弥散在整个社会,影响及于各阶层、各行业的人,连禅师与医师也深染侠风。这种情况越到后来便越为显著,明代沈德符《万历野获编》卷二十三有“侠倡”一条,记载了作者所认识的一位刘姓娼女“侠而憨”的事迹。更有名的妓女,如明末的柳如是,当时诗人便不惜用“帐内如花真侠客”的诗句来赞美她[24],这更是“侠”的观念的扩大。如果我们再进一步分析《清稗类钞·义侠类》所收集的四百二十九则清代的侠义故事,那真可以说是九流三教、男女老幼无所不有,社会上各行各业的人差不多都包括在内了。西汉的“游侠”出于武士的传统,还带有高度的“职业”意味。[25]但东汉以下“侠”已越来越不成其为一种职业了。这一历史发展和中国“侠”的特殊性有关,例如“侠”不构成一严格的阶级,它没有形式化的组织和礼仪,作为一个早期的武士集团它也未曾取得合法的地位。这些都和西方的武士或骑士恰恰相反。

十一、骑士与侠的文化异同

概括言之,西方的骑士自始至终都是一武装阶级,而且是封建贵族的一个重要组成部分。西方史家大致都承认从11世纪末到16世纪初(也就是从第一次十字军东征到宗教改革)是骑士的鼎盛时代。

在这四百年间,骑士构成了西方武力的主体,为保卫国家和教会作出了重要的贡献。从15世纪末期始,由于国家常备军的建立,步兵在战争中的比重大增,随着炮火的使用等新发展,骑士集团才逐渐失去其用武之地。与此相对照,中国的“侠”即使在武力极盛的西汉时代,也没有成为国家武力的一部分。相反的,在朝廷的眼中“侠”的武力是敌对性的,因而必须加以消灭。自汉代以来,中国社会一天天走上重文轻武的道路,“侠”作为武力集团终于解体了。所以中国的侠在军事史上从来没有扮演过重要角色,后来甚至也不必然和“武”连在一起了。中西文化的差异在极大的程度上决定了“侠”在双方历史流变上的不同。

西方中古的骑士文化在近代仍有其流风余韵,值得注意。据著名的中古史家慧辛迦(J. Huizinga)的经典研究,骑士的中心理想如荣誉(honour)和忠诚(loyalty)影响了近代国际法中有关战争的人道原则,例如战争必须合乎正义、不得虐待战俘,以及不得侵犯平民等。更重要的,近代的爱国精神也是在中古骑士的侠义观念中发展出来的,包括牺牲小我、追求公道和保护被压迫的人民。法国是骑士文化的大本营,而近代爱国精神也最早出现在法国,这二者之间的密切关系是无可置疑的。[26]最近的研究更显示:骑士的荣誉感及其“游”(Wandering)的精神直接促进了近代欧洲的扩张。西欧殖民者的海外冒险和开拓新疆土(特别是美洲的开拓)正是骑士精神的现代变相,甚至基督教会的海外传教也和骑士精神有某种内在的联系。西方骑士文化中孕育了一种强烈的个人主义,这种精神的独立至少使一部分贵族不肯完全臣服于国家权威,因此每一代几乎都有少数激进和叛逆分子出现[27]。这就是说,西方骑士阶级虽然一向承担着为国家和教会维持秩序的任务,但是他们所奉持的一些基本价值如疏财仗义、扶弱锄强、崇尚名节(荣誉)等也可以使他们超越社会身份的

限制,而反抗一切不公平、不合理的现存权威。从这一角度看,骑士文化中的超越价值未尝不能为现代的革命运动提供精神基础。

中国"侠"的发展形态与西方截然不同。由于"侠"缺乏严格的形式组织,同时又不限于贵族阶级,它自始便不像西方骑士集团那样具有鲜明的历史轮廓。从 11 世纪到 16 世纪,骑士在西方社会中有十分明确的法律身份和功能。从教会的观点看,骑士是和教士(Clergy)并列的两大社会支柱之一。教士的职务是为人民提供精神的需要;骑士则用武力来维护正义、扶持弱者与捍卫教会。从国家的观点看,骑士则与俗世的"文吏"(英国 Clerk 原由教士演化而来;或法国 Baillis)平行,构成了国王的左右两手,前者代表武力,后者代表法律。中国的"侠"无论是在战国或西汉时期,都没有取得这种地位。中国文化自汉代始便有明显的重文轻武的倾向,与西方之尚武大异其趣。汉武帝的谥号为"武",恐怕是贬多于褒(参看《汉书》卷七十五《夏侯胜传》及《史记正义·谥法解》"夸志多穷曰武"条)。到了宋初,有人甚至说:"状元登第,虽将兵数十万,恢复幽蓟,凯歌劳还,献捷太庙,其荣亦不可及矣。"[28]文武之间地位的悬殊如此。由于这一文化背景的差异,"侠"自东汉起便已开始成为一种超越精神,突破了"武"的领域,并首先进入了儒生文士的道德意识之中。所以我们论及"侠"对中国文化的长远影响,不能不特别注意"侠"和"士"的关系。

中国的"士",和西方骑士相似,也是一方面承担着建立和维持政治、文化秩序的任务,另一方面又发展了持"道"以议政的批判传统。我们通常都认定这一批判传统的来源在儒家。这个判断大体上是有根据的,例如孟子的民贵君轻说,"闻诛一夫纣,未闻弑君"说;公羊派的"贬天子、退诸侯、讨大夫"说,以及汤武革命说等,显然都是反权威的。但是从东汉党人名士的集体反抗行动来看,"侠"的影响则是极

其重要的。大致说来,党锢之士在道理上固以儒家为依归,然而激昂慷慨的侠节却给他们提供了情感上的动力。所以后世富于批判精神的儒者也往往带有“侠气”。这一发展其实也是很自然的,因为儒家传统中本有一股“狂”的精神,能与“侠风”一拍即合。

十二、明清时期的儒侠关系

我们在上文中已看到了宋代《儒林》、《文苑》传中的“侠”。现在让我们再举几个代表性的例子,略示明清时代儒、侠关系的一斑。

王阳明是明代儒学史上的枢纽人物,他的致良知教以简易直接为主,把儒学从士大夫手上解放出来,推广到整个社会。所谓“阳明学”不但是思想运动,而且也是社会运动。阳明本人近于“狂”,并以“狂”为接引弟子的门径,不过不能止于“狂”而已(见《王文成公全书》卷三十四《年谱》嘉靖三年八月条)。但阳明的“狂”显然有“侠”的背景。黄绾《阳明先生行状》(《全书》卷三十二)有云:

> 公……少喜任侠,长好词章仙释,既而以斯道为己任。

湛若水《阳明先生墓志铭》(同上)亦云:

> 初溺于任侠之习。

这两条记载十分重要,证明他早年经历过一个“任侠”的阶段。《年谱》成化二十二年条记阳明十五岁寓京师,“出游居庸三关,即慨然有经略四方之志……时畿内石英、王勇盗起,又闻秦中石和尚、刘千斤作乱,屡欲为书献于朝,龙山公斥之为狂,乃止”。这大概即是他“少喜任侠”的时代。《年谱》编者仅重视他的“儒”一面,故于“侠”的经历略而不提。《明史》卷一九五本传曰:

> 年十五,访客居庸、山海关。时阑出塞,纵观山川形胜,弱冠举乡试,学大进。顾益好言兵,且善射。

此处“访客”两字远较《年谱》为得其实。足见阳明从十五岁到弱冠前后确曾从事“侠”的活动，到处结交侠客一流人物。否则他何能对畿内、秦中民间的造反情况如此了若指掌？

由于王阳明已有侠的背景，他生平持论也兼具狂放与豪侠的气概，数传之后，他的信徒中趋向反抗和激进的一派更与侠结下了不解之缘。王世贞《弇州史料·后集》卷三十五“嘉、隆江湖大侠”一条，记载了颜山农、何心隐、吕光、邵樗朽四个人的事迹。其中颜、何两人是王门泰州学派的重要成员。其文略曰：

> 嘉、隆之际，讲学者盛行于海内，而至其弊也，借讲学而为豪侠之具，复借豪侠而恣贪横之利。其术本不足动人，而失志不逞之徒，相与鼓吹羽翼，聚散闪倏，几令人有黄巾、五斗之忧。盖自东越之变为泰州，犹未至大坏。而泰州之变为颜山农，则鱼馁肉烂，不可复支。颜山农者，其别号也，楚人，读经书不能句读，亦不多识字，而好意见，穿凿文义，为奇邪之谈，间得一二语合，亦自洒然可听。所至，必先使其徒预往，张大炫耀其术。至则无识浅中，人亦有趋而赴者。每言：“人之好贪财色，皆自性生，其一时之所为实天机之发，不可壅阏之。第过而不留，勿成固我而已。”……最后至南京，挟诈人财，事发，捕之官。笞臀五十，不哀祈，亦不转侧。坐罪至戍，困囹圄且死。……
>
> 何心隐者，其材高于山农而幻胜之。少尝师事山农。……因纵横江湖。有吕光者，力敌百夫，相与为死友。心隐每言：“天地一杀机而已。尧不能杀舜，舜不能杀禹，故以天下让。汤、武能杀桀、纣，故得天下。”尝游吴兴，诱其豪不轨……久之，盖纵游江湖间，放浪大言，以非久可以得志于世。而所至聚徒，若乡贡、

> 大学诸生以至恶少年,无所不心服。吕光又多游蛮中,以兵法教其酋长,稍稍闻江陵(张居正),属江西、湖广抚按密捕之。后得之于岭北,见抚臣之垣,坐不肯跪。曰:"君安敢杀我,亦安能杀我,杀我者张某也。"择健卒痛笞之百余,干笑而已。抵狱,门人涕泣而进之酒食,亦一笑而已。途赠金者前后数十,皆不受。独受一乡贡士十金,曰:"而有夙缘,可受也。"遂死。
>
> 邵樗朽者,不晓讲学,以权谲纵游江淮间。……而所至把持守令长短,大言无忌。……江陵当国,知其事而恶之,属巡抚张锢梁捕置之狱。其谩语亦如前而加甚。杖之百,不动。谷折其足而不能。乃教狱卒,使置于槛,以大槌槌之而后折。大叹诧曰:"天杀我耳,岂汝曹之能!"至死不屈。

首先必须说明,黄宗羲早已指出:王世贞这段记录是"因当时爰书节略之"(见《明儒学案》卷三十二《泰州学案序》)。既是官方法律判决文书,则其中具体情节必多一面之词,未可轻信。例如置何心隐于法的湖巡抚王之垣是清初著名诗人王士祯(渔洋)的曾祖父。王士祯曾将家传王之垣自纂的《历仕录》摘抄在《池北偶谈》(卷五《司徒公历仕录》)中,与"嘉、隆江湖大侠"一文基本上一致(并可参看《池北偶谈》卷十"何、颜伪道学"条)。但尽管如此,王世贞之文仍显露出这四个"江湖大侠"的反抗精神。颜山农、何心隐、邵樗朽在被捕后都十分倔强,何、邵两人更是"至死不屈"。其次,颜山农与何心隐明明是王门传人,与武事无涉;说他们有意造反显然是官方的诬词。但当时的人竟异口同声称他们为"侠",尤可见儒、侠关系的密切。黄宗羲极不同情他们的激进思想,但是他也承认:"山农游侠,好急人之难。……颇欲有为于世,以寄民胞物与之志。"(同上)至于何心隐,他自己虽不甘止于"侠",时人仍不免以"侠"目之。陈士业《答张谪

宿书》(见《书影》卷三)云:

> 弟尝与友人论有明异人,其在世庙之末者,心隐、邓豁渠(鹤)两人而已。……心隐生平所为,皆忠孝大节;即其诡托箕巫,阴去分宜(严嵩)之相,不烦批鳞请剑,而大奸忽尔败党,其作用最奇;真能以忠而成其侠者,非豁渠之所敢并也。

"以忠而成其侠"一语颇足说明"侠"的观念已抽象化为一种精神状态。何心隐自己对"侠"与"儒"的不同提出了下面的见解:

> 意与气,人孰无之,顾所落有大小耳。战国诸公之与之落意气,固也。而孔门师弟之与,曷常非意气之落耶?战国诸公之意之气,相与以成侠者也,其所落也小,孔门师弟之意之气,相与以成道者也,其所落也大。[29]

所以根据何心隐的说法,"儒"与"侠"本来便是合流的,因为二者同是"意气"落实的结果。但这显然是"侠"的观念改变以后所出现的新理论。"侠"与"武"可分可合,不再限于"以武犯禁"了。《金溪县志·周复传》载:"周复字明所,三都霞山人,儒而侠,明嘉靖中以布衣上书请建储,世宗不悦,目为野人,复因以野称。已而师梁汝元(即何心隐),读书匡庐山。"[30]周复其实只是一个儒生,其"侠"称也来自他的"意气"。这一类"儒而侠"的人物大量出现,是晚明社会的一大特色。

王世贞指责颜山农、何心隐等"借讲学而为豪侠之具",并发出了"黄巾、五斗之忧",这是特别针对着泰州一派的社会讲学运动而发。沈德符说何心隐"以讲学自名,鸠聚徒众,讥切时政"(见《葛历野获

编》卷十八"大侠遁免"条)。黄宗羲也说"心隐在京师,辟各门会馆,招来四方之士,方技杂流,无不从之"(《明儒学案·秦州学案序》)。这种具有政治社会批判意味的群众集会自然会引起当政者的疑忌。也许是因为这一类的集会容易使人联想到西汉的"游侠"活动,所以,何心隐之流才获得了"侠"的称号。但是"黄巾、五斗之忧",至少就何心隐来说是多余的。他在乾隆元年(1736)曾协助重庆地方官"灭白莲贼"(《何心隐集》卷四《上祁门姚大尹书》),似乎不可能发动"黄巾、五斗"的乱事。不过他和吕光一流人物结为"死友",恐怕更是招祸的根源。前引陈士业《答张谪宿书》说:"弟又闻心隐之门人有吕光午者,浙之大侠也,其人与文之奇,不减心隐,心隐尝以金千数畀光午,使走四方,阴求天下奇士。"《葛历野获编》则称此人为"曾光",并说他是"真游侠之雄"(同条)。吕光其人属于当时所谓"侠客"或"剑客"之流,至于他的四处结客是否已有后世秘密会党的意味,则因限于史料,我们无从断定。值得注意的是晚明以至清初,儒生文士不满现状而有志于社会活动的,往往好结交"侠客"。这便是所谓"任侠",如王阳明、颜山农都是明证。当时记载因借用古代"侠"的语言,涵义有时不明,必须对个案进行详细分析,才能分别确定。大概言之,"大侠"、"侠客"、"剑侠"是指身负武功之"侠",他可以是独来独往的个人,也可以是一群侠士之首。从事"任侠"或"游侠"的人则不必以武功见长,甚至"武"也不是必要条件,但是他们必须有某种社会地位或相当的财力,以资号召,而且往往是两者兼而有之。明、清不少儒生文士便是在这种情形下获得了"任侠"的声名,例如方以智的弟弟其义即有"骚人任侠"之称。方以智本人虽不以"任侠"闻于世,但是他也写下了《结客赋》、《任论》等文字,表示他对于"侠"的向往和期待。[31]"儒而侠"的人物之所以特别出现在明末清初,正是因为这是一个大变动的时代。和东汉党锢之世一样,儒学为

晚明的社会、政治批判提供了观念，侠的传统则提供了行动的力量。耿定向说何心隐“其学学孔，其行类侠”[32]。这句评语可以普遍地应用在明、清之际许多“起而行”的儒者的身上。

关于明清之际注重实行的思想家和侠交结的实例，我们应该特别提到孙奇逢和颜元。方苞《孙征君传》(《方望溪先生全集》卷八)说：

孙奇逢字启泰，号钟元，北直容城人也。少倜傥，好奇节，而内行笃修，负经世之略。常欲赫然著功烈，而不可强以仕。……奇逢始与鹿善继讲学，以象山、阳明为宗。及晚年乃更和通朱子之说。……其与人无町畦，虽武夫、悍卒、工、商、隶、圉、野夫、牧竖必以诚意接之。用此名在天下。

传文中所谓“武夫”其实即是“侠客”。同书同卷《孙积生》传云：

方征君讲学夏峰，自野夫、牧竖以及乡曲、侠客、胥、商之族有就见者，必诱进之。

可以互证。戴望《颜氏学记》卷一《颜元传》云：

商水李子青者，大侠也。馆先生，见先生携短刀自随。目之曰：“君善此乎?”先生谢不敏。因请与试，先生乃折竹为刀，舞以相击。甫数合，中子青腕。子青伏地惊拜曰：“吾谓君者耳！技乃至此乎?”

李塨《颜习斋先生年谱》卷下辛未五十七岁八月条

颜元善击技尚在其次,重要的是他和“大侠”的交往。《年谱》卷下己巳五十五岁条记:

> 十二月往哭莫阎大来。大来名际泰,蠡人,豪侠好义,所施散万余金,交游几遍天下,而待人宽让,遇横逆,笑受之,不报。

这都是颜元与“侠”有密切关系的证据。他曾说:

> 十分世道,佛氏持三分,豪侠持三分,程朱持三分,仙氏持一分。圣道焉得不皇皇表章也。
>
> 《年谱》五十五岁七月条

他当然不满意这一由佛氏、豪侠、程朱和仙氏共同把持的“世道”。但是从他的客观但未必精确的估计中,我们也可以看出“豪侠”精神在明末清初社会上所占的比重之大。

在明亡前夕,社会秩序解体,地方上有势力的人物开始号召徒众,建立武装组织。这是“豪侠”之风复盛于明、清之际的重要背景。《明史》卷二十七《陈子龙传》载:

> 东阳诸生许都者,副使达道孙也。家富,任侠好施,阴以兵法部勒宾客子弟,思得一当。子龙尝荐诸上官,不用。东阳令以私憾之,适义乌奸人假中贵名招兵事发,都葬母山中,会者万人。或告监司王雄曰:“都反矣。”雄遽遣使收捕,都遂反。

《明史》所记根据陈子龙自撰《年谱》(见《陈忠裕全集·年谱卷中》崇祯十六年条),自是实录,这个故事几乎是汉代豪侠的翻版,甚

至任侠之家借送葬来进行大规模集会的习俗也没有变。这大概是民间的传统。许都后来信任陈子龙的保证,投降后竟和其他六十余人一齐遭到杀害。陈子龙阻救不及,以致终生负疚。但是从陈子龙最初推荐许都,到许都信任他而投降,我们又可以看到当时名士与豪侠之间确是意气相通的,而且许都本人便是"诸生",可以说是由儒入侠的人物。据《德兴府志》载:

> 郑遵谦,会稽满生,好酒色、昵妓金氏。金以妒杀其婢。时陈子龙为推官,恶遵谦无赖,与金氏并论死。遵谦与东阳许都为死友。狱事急,都驰至越,白子龙,言:"天下有事,幸无杀英雄。"子龙纳之,得不死。顺治二年潞王出降,遵谦密结数十人起兵,迎鲁王于台州,称监国,封义兴侯。王师渡江,从鲁王航海,为郑彩所逼,投海中死。金氏亦赴海殉之。
>
> 《年谱》同条引

可证许都和陈子龙早已意气相投。在上面这一段可歌可泣的故事里,儒家的"忠"和侠者的"义"已完全融为一体,难解难分了。明末侠者对于名节之士的推重也可从一个隐名为"燕客"所写的《天人合征纪实》得到证明。《纪实》记录了东林杨汇、左光斗等六君子在狱中最后两三个月的言行。据文末所附《燕客传略》:"燕客不知何许人,亦不详其姓氏。客于燕,故曰:燕客。平生耽酒任侠,重然诺,恶富贵鄙夫,遇穷困交,则独喜。"这自是一位"侠客"。他为了接近六君子,"遂走燕都,旅泊狱左右。易吏人衣,日逐与舆夫、马圉相欢狎。久之,混入镇抚,因得见诸公之类末。诸公亦窃知客为有心人,遗言遗札多默附之",最后他还是被人发现了,于是"复作贾人装,疾驰而南,计尽一日驰三百里,方脱虎口。今人间所传《天下合征录》,

盖以九死而得之云"[33]。

另一方面,名士如陈子龙之流也未尝不心折于"侠"的慷慨奇节,否则他便不会为许都的说辞所动而出郑遵谦于死罪了。尤其是以陈子龙而言,"侠"对于他是有特殊意义的。他的"曾祖讳某,以任侠,家稍落。皇祖讳某,好读书,行方正,亦以然诺显"(《年谱》卷上,万历三十六年条)。他回忆在十岁左右,"先君至慈爱,每夜分别引予称述古今贤豪、将相,以至游侠奇怪之事"(《年谱》卷上,万历四十六年条)。陈子龙不但出身于"任侠"的家庭,而且从小便受了"侠"的教育。崇祯十年郑鄤在北京狱中作文,盛称陈子龙"才侠",其用意是要陷害他(见《年谱》卷上)。但客观地说,"才侠"的评语他的确当之无愧。他后来慷慨死节恐怕不能说完全与"侠气"无关吧!中国"侠"的精神很早便随着"士化"的过程传播到儒林、文苑,东汉的党锢之狱是"侠节"第一次大规模的表现。明末的党祸加上亡国,使"侠节"又再度发出光芒。高攀龙绝笔《别友柬》说:

> 仆得从李元礼、范孟博游矣,一生学力到此亦得少力。

李应升就逮诗也说:

> 身行到此悲张俭,时势于今笑孔融。[34]

这些东林烈士都自觉上承党锢名士的传统,其实也就是儒林中"侠"的精神。

最后,让我们借用谭嗣同的例子,来说明"侠"在中国近代史上的流风余韵。梁启超《谭嗣同传》说他"少倜傥有大志,淹通群籍,能文章,好任侠,善剑术"。谭嗣同能武确是事实,欧阳予倩曾亲见他的表

演[35]。所以“侠”在他的生命中确占有很重要的位置[36]。他的“任侠”则表现在结交侠士上面。梁《传》说他“与侠士谋救皇上”，当是事实。这位侠士大概便是大刀王五。陈叔通《谭嗣同就义轶闻》云：

> 光绪戊戌政变，浏阳谭嗣同所从学剑术侠客大刀王五名正谊，愿挟以出亡。嗣同湖北巡抚继洵子，惧众连其父，方代父作责子书，为父解脱。书未就，不从王五请。适书就，而捕者已至，书被抄。[37]

王五生平事迹略见《清稗类钞·义侠类》“大刀王五疏财尚义”条，姑不赘。又嗣同狱中题壁诗：

> 望门投止思张俭，忍死须臾待杜根。
> 我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑。

“两昆仑”之一据说便是王五。这首诗上接东汉党锢，下及并世侠士，一股豪情侠气扑面而来，较之高攀龙、李应升的绝笔更为惊心动魄。以中国传统而言，这是“儒而侠”的精神所能达到的最高境界。但是他在《上欧阳中鹄》书之二十一中说：

> 平日互相劝勉者，全在“杀身灭族”四字，岂临小小利害而变其初心乎……今日中国能闹到新旧两党流血遍地，方有复兴之望。[38]

他临难前又对梁启超说：

> 各国变法,无不从流血而成,今日中国未闻有因变法而流血者,此国之所以不昌也。有之,请自嗣同始。

这就是他的“侠气”突破了传统“名节”的格局,进一步和现代的革命精神合流了。无论我们是否同情流血革命,我们似乎都可以在一百年来中国无数革命烈士的身上,包括谭嗣同在内,看见“侠”的现代影子。

注 释

[1] 顾颉刚:《史林杂识》,初编(香港:中华书局,1963年),页18—89。

[2] 齐思和:《战国制度考》,《燕京学报》第二十四期(1938年12月),页194。

[3] 见 Maurice Keen, *Chivalvy*(New Haven:Yale University Press,1984), p. 144。

[4] 收在钱穆《中国学术思想史论丛(二)》(台北:东大图书公司,1977年),页368。

[5] 杨联陞:《中国文化中报、保、包之意义》(香港:中文大学出版社,1987年),页10。

[6] 《检论》卷三,章氏丛书本,页15—16a。

[7] 冯友兰:《中国哲学史补》重印本(香港:太平洋图书公司,1970年),页32。

[8] 收入《劳干学术论文集》,甲编,(台北:艺文印书馆,1976年),下册,页1025。

[9] Keen, 16; Sidney Painter, *French Chivalry* (Ithaca:Cornell University Press, 1940), chaps. II and III.

[10] John Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (Garden City:Anchor Books, 1954), p. 78.

[11] 参考宫崎市定《游侠に就て》,收在《アジア史研究》第一(京都,1957年),页148—149。

[12] 本文所用“士族”一词是取其一般的社会涵义,不是指魏、晋九品中正制下具有种种法律上特权的门第,关于后一种“士族”,可看唐长孺:《魏晋南北朝史论拾遗》(香港:中华书局,1983年),页53—78。

［13］　周天游辑注,《八家后汉书》本(上海:上海古籍出版社,1986年),上册,页378。

［14］　劳干,前引书,页1035。

［15］　关于窦建德可能是胡种,其姓氏是鲜卑纥豆陵氏之所改,可看陈寅恪《论隋末唐初所谓"山东豪杰"》,收在《金明馆丛稿初编》(上海:上海古籍出版社,1981年),页218—219。

［16］　参看雷海宗《中国文化与中国的兵》(香港:龙门书店影印版,1968年),页140—143。

［17］　关于"弹"的解释,见黄士斌《河南偃师县发现汉代买田约束石券》,《文物》,1982年12期,页19;宁可:《关于〈汉侍廷里父老僤买田约束石券〉》,同上,页23—26。邢义田:《汉代的父老、僤与聚族里居——〈汉侍廷里父老僤买田约束石券〉读记》,收在《秦汉史论稿》(台北:东大图书公司,1987年),页223—227。邢文所引张俭等"刻名立墠",共为部党,而俭为之魁之例,尤可注意。

［18］　鲁迅:《中国小说史略》,《鲁迅全集》单行本,1946年,页93。

［19］　文莹:《玉壶清话》卷五:"李士衡少时,一侠者遗一剑,属之曰:君他日发迹在于剑,记之。"这个故事也可见"剑侠"观念在宋代流行之普遍。

［20］　苏轼:《陈季常自歧亭见访,郡中及旧州诸豪争欲邀致之,戏作陈孟公诗一首》见孔凡礼点校,王文诰辑注《苏轼诗集》卷二十(北京:中华书局,1982年),第四册,页1057—1058。诗也全用《汉书·游侠传》陈遵的故事。又观此诗题,陈慥晚年还与"郡中"和"旧州"的豪侠时有往还。但陈慥晚年去岐亭"喜谈养生,自谓吐纳有得"。见丁传靖《宋人轶事汇编》卷十二引《墨庄漫录》(香港:中华书局,1981年),中册,页604。最可笑的是陈慥在后世却以惧内著名,至今还流传"季常之癖"的成语。参看梁章钜《浪迹续谈》卷六"陈季常"条(香港:中华书局,1981年),页360—361。

［21］　James J. Y. Liu, *The Chinese Knight-Errant* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), pp. 49—50. 据《渊鉴类函》卷三一一引《宋稗类钞》,列柳开为宋代之"侠"。

［22］　这三例是李彦仙"所交皆豪侠士"(卷四四八);杜浒,"少负气游侠"(卷四五四)和华岳,"为武学生,轻财好侠"(卷四五五)。

［23］　见《宋人轶事汇编》卷十七所引各条,下册,页914—915。

［24］　见陈寅恪《柳如是别传》(上海:上海古籍出版社,1980年)上册,页3所引。

［25］　劳干,前引文,页1034。

［26］　Huizinga,前引书,页104—107。

[27] Maurice Keen,前引书,页 249—252。

[28] 《宋人轶事汇编》卷九引《儒林公议》,中册,页 46。

[29] 《何心隐集》卷三《答战国诸公孔门师弟之与之别在落意气与不落意气》(香港:中华书局,1981 年),页 54。现在《颜钧集》已发现(北京:中国社会科学出版社,黄宣民点校,1996),证实颜山农只是具有江湖"侠"气,与武事无关。

[30] 《何心隐集》附录,页 139。

[31] 关于方以智和明末"侠"的关系,斐德生(Willard j. Peterson)有细致的分析,见 *Bitter Ground: Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 84—100。

[32] 见容肇祖《明代思想史》(台北:开明书店重印本,1962 年),页 226 引《耿天台全书》卷十二之祭文。按此句在《何心隐集》附录,耿定向"梁子招魂辞"(页 140)中作"学问宗孔,言行类孟。"疑《耿天台全书》所收者为定本。

[33] 收在吴彦箕等著《东林始末》(台北:广文书局),页 144。

[34] 以上高柬与李诗都收在《东林始末》,页 128—129。

[35] 欧阳予倩:《上欧阳瓣薑师书序》收入蔡尚思、方行编《谭嗣同全集》增订本(香港:中华书局:1981 年),下册,页 536。

[36] 参看张灏《烈士精神与批判意识》(台北:联经出版事业公司,1988 年),页 13。

[37] 《谭嗣同全集》附录,页 550。

[38] 《谭嗣同全集》,下册,页 474。

翻译与外来观念

——《历史学与社会科学》序

黄进兴和康乐两位动员了他们的朋友们合译成这本《历史学与社会科学》论文集,这是一件十分有意义的事情。华世出版社肯毅然承担起印行的责任,这更是一个值得赞扬的行动。现在编者和出版者都要我写一篇序文,我虽然自愧对本书的编译没有任何贡献,但为了表示一点敬意,还是答应了下来。

社会科学和历史学的关系一方面是非常密切的,而另一方面又是极其复杂的。其中关键所在主要是历史学在现代学术分类中始终未曾获得确定的身份:有人仍然把它归于传统的人文学(the humanities)一类,但也有人干脆把它划为社会科学的一支。最具体的例证是:在美国大学里,历史系有属于人文学部门的,也有属于社会科学部门的。我不准备在这里讨论历史学的归属问题,我只是想借此指出,历史知识的性质之所以成为问题正由于它是一门综合性的学问。这也就是说,在社会科学蓬勃发展的今天,史学研究无论如何是不能不和这一新的情况密切相应的。仅从这一点来说,本书的重要性已不难想见。

本书有几点特征值得指出:第一,它取材的范围甚广,包括目前美国最流行的心理史学和量化史学都网罗无遗。所以读者执此一

编,至少可以对史学与社会科学之间相互交涉的最近进展,知其梗概。第二,译者都曾在译文所属的学科之内受过或多或少的专业的训练,因此译来较能得心应手,出色当行。第三,本书并不是一本现成的选集,而是每一译者根据自己的专业知识精选出来的作品,因此对每一学科而言都具有高度的代表性。第四,本书所选各篇大体是偏重讨论方法论的问题,这可以使读者更清楚地看到在实践中社会科学和历史学的结合究竟发生了哪些具体的困难,以及怎样去克服这些困难。

黄进兴在他的《代绪论》中特别表示今天的留学生应该以唐代的玄奘法师为典范,潜心于译经的工作。这句话很能表现出今天中国留学生在思想上的成熟以及在治学态度上的朴实。我个人深觉这是一个十分可喜的现象。一谈到如何输入西方的学术和思想,我们很自然地就会想到佛教东来的往事。这不仅今天为然,清末民初以来论中西文化者亦无不如此。专从哲理方面来看,佛教来华大致可分成三个历史阶段:第一个阶段从汉末至4世纪之末,可称为"格义"时代。严格的"格义"方法虽说是创自4世纪中叶的竺法护,事实上以中国固有观念与佛教思想相比拟的方法恐怕自始即不能避免。如汉末支谦重译《摩诃般若婆罗蜜多经》,"其用字既全黜胡音,其义旨复颇仿庄老"[1]即是一显例。第二阶段从鸠摩罗什401年在长安译经(共35部,300余卷)至唐代的玄奘(664年卒,译经论74部,总1335卷)、义净(713年卒,译经56部,230卷)和不空(774年卒,译密教经典77部,120余卷)。这是大规模而有系统的翻译时代。第三个阶段则与第二阶段在时间上颇有重叠,即从隋唐到宋代。这是中国人在思想上消融佛教并进而独立创造的时期。中国佛教三宗之中,天台宗实创自陈隋之际的智凯,华严宗则启自隋唐之际的杜顺而大成于贤首(643—712),禅宗教义的正式确立自然要从六祖慧能(638—

713)算起。从华严、禅宗过渡到宋代的理学,这就进入中国思想体系完全独立发展的阶段了。

我回溯这一段佛教翻译的历史,其用意是在找出我们今天在输入西学这一方面究竟处于什么阶段。我所得到的答案是很令人沮丧的,即我们实在还没有完全脱离"格义"的时代。严复的翻译自然是初期的一大贡献,影响尤其深远。但专以译事而论,严氏的译法正近于汉末到魏晋的"格义",不但书中颇多中西观念的比附,而且大体上是属于节译、选译的一类。尤其重要的是严氏译书的目的不是单纯地介绍西方的学术与思想,而是要唤醒国人怎样才能追求国家的富强。[2]林纾在文学方面的大量翻译工作尤其具有初期"格义"的色彩。他不通西文而专靠助手口译,其情形恰似西晋时代月支人竺法护口出佛经而由助手笔录一样,不过主客颠倒而已。林译虽自有其历史的与文学的价值,然而毕竟不是翻译的正途(关于林译的贡献,可看郑振铎《林琴南先生》一文,收入《中国文学研究》下册和钱钟书《林纾的翻译》专论,收入《旧文四篇》)。五四以后,译书风气一度颇为盛行,可惜不久即因战乱而趋于衰歇。我必须指出,最近五六十年来,中国先后确已翻译了不少西方的书籍。但是这些译本绝大部分是个人的偶然兴到之笔,并且往往是以西方一度流行的作品为主,未必都具有较永久的价值。至于有关西方学术思想的经典作品,我们却始终没有做过大规模而有系统的翻译工作。梁实秋先生独力完成《莎士比亚全集》的译事可以说是唯一的例外。现在似乎已到了我们必须脱离"格义"而进入系统译经的时候了。

翻译这件事,说起来好像容易,做起来却非常困难。不用说,思想与学术方面的经典作品更是难以翻译,因为它们在原有的文化系统中处于中心的位置。译者如果对作品的本身及其文化背景没有透彻的了解,便根本把握不住作品中的精义所在。此所以中国佛教史

上译经名家必同时即是精通理论的人。汤用彤先生比较古今译书风气之后,感慨地说:

> 古今译书,风气颇有不同。今日识外洋文字,未悉西人哲学,即可译哲人名著。而深通西哲之学者,则不从事译书。然古昔中国译经之巨子,必须先即为佛学之大师:如罗什之于般若、三论,真谛之于唯识,玄奘之于性相二宗,不空之于密教,均既深通其义,乃行传译。而考之史册,译人明了于其所译之理,则亦自非只此四师也。[3]

这是四十多年前的话了,但不幸在今天还未全失时效。这本《历史学与社会科学》的译者对他们的专门学科都已有基本的认识。现在他们合力译出了这一部文集,至少已初步符合了汤先生的期待,即由通西学者来从事译书的工作。我个人更盼望这本书只是他们的翻译事业的一个开始。我希望他们今后集合更多的人力,大规模、有计划、有系统地选择西方的经典作品,使西学在中国的传播很快地步入第二个历史阶段。

已故的瑞特教授(Arthur F. Wright)曾有专文《中国语言和外国观念》(*The Chinese Language and Foreign Ideas*),主旨即在说明用中文翻译外国思想(包括佛教和西方宗教、哲学等)所遭遇的困难。他指出这种困难包含着两个方面:一是语言,二是文化。但他这篇文章的重点是放在第一方面,对于第二方面的讨论则比较简略。关于语言,他特别强调两点:一是由于中国文字传统的长期而丰富的发展,以致所有中文字都含义极广。而每一个中文单字也因此都具有很重的分量,其象征意义远非印欧语系中的任何单音节所能比拟。一是中文比较不易表达抽象和一般类别与通性的观念。中文的这些特征

给翻译外国(印度与西方)的思想增加了特殊困难。不但名词的对译常受到歪曲,甚至单纯的译音也同样会引起不必要的误解或联想,因为中文的每一个单字都是有意义的。关于文化因素对传播外国观念的影响,他也举例说明家庭制度、道德修养的传统,以及一般礼俗如何影响着中国人对外国观念的了解与接受。[4]

瑞特所说的自然都是一般皆知的事实,但是我们是否因此就可以得出结论,说中文特别不适于翻译外国观念呢?(按:瑞特自己并没有如此推断,不过读者很容易得到这种印象而已。)我想并不然。经验事实告诉我们,中国语文在翻译中所遇到的困难通过长期的努力,都是可以克服的。从佛经到近代西方典籍的翻译早已证实了这一点。玄奘及其弟子们翻译法相宗、空宗以及有关因明学的经典,最忠实于佛教理论的本来面目,然而成绩也最大。这就说明中文完全可以承担起翻译的任务。不但如此,中土所造而托名马鸣的《大乘起信论》也曾由玄奘"译唐为梵,通布五天",收到"法化之缘,东西互学"的效果(见道宣《续高僧传》卷五《玄奘传之余》)。这更证明在隋唐时代中文与梵文已达到了完全可以自由沟通观念的境地。更重要的,由于中国语言通过翻译而发展得更为丰富,原来不大能表达的观念(如瑞特所举抽象、类别、通性之类)也逐渐可以清楚地表达出来了。佛教翻译早已使中国语言发生了重大的变化,近代中国的语文在西方文化影响之下更是面目全新。我们实在没有理由认为中文比任何其他语言更不适于传达外国的观念。

瑞特强调语言和文化不可分,显然是受了语言学家沃尔夫(B. L. Whorf)的影响(瑞特在前书《导论》中曾引及沃尔夫的 *Language, Culture and Personality* 一书)。但文化对语言的限制是所有自然语言都无法避免的"胎里病",更不是中文所独有的困难。现代语言学家和哲学家中颇不乏怀疑翻译的功效者。沃尔夫和另一语言学家萨匹

尔(Edward Sapir)同认为语言的一个主要功能是表现它所属的社会的共同世界观,因此不同语言之间也许根本便不能互译。哲学家如维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)和奎因(W. V. O. Quine)对这个问题也多有启发:前者强调语言活动和生活方式之间的关联,因此加强了萨氏、沃氏的论点;后者则更进一步,提出了有名的"翻译不定原则"(principle of indeterminacy of translation)。奎氏认为语言学家所指出的世界观的差异尚非究极之论。通过对"同义"(synonymity)的分析,他使我们认清在最极端的情况下两种语言中的所谓"同义字"只是起于相同的刺激(stimulus-synonymous)而已,至于这两个字的意指究竟是否"完全相同",我们不但无法决定,而且也没有方法可以发现(见 *Word and Object*, 第二章, The M. I. T. Press, 1960)。

语言学家和哲学家指出翻译中存在着理论上的困难,这对我们当然有重要的启示作用。但他们的真正兴趣并不在翻译本身,而是通过对翻译的解析以说明他们自己在语言学和哲学上的论点(他们所用"翻译"一词意指也略有不同)。他们并不曾因此得出一个荒谬的结论,说翻译的活动必须完全停止。我们的任务恰恰是在于如何突破文化和语言的种种限制,把外国的观念尽可能忠实地传播过来。

忠实地介绍外国观念和这些观念将在中国引起什么样的反应(包括完全没有反应在内)是两个完全不同的问题,后者是由中国文化和社会目前所处的历史阶段决定的(反应将因历史阶段的不同而发生变化)。举一个较有趣的例子。中国人对弗洛伊德(Freud)的心理学至少到今天为止还没有表现出普遍而热烈的反应。从弗洛伊德观点研究中国文化传统的人尤其少见,闻一多用弗氏"性"的观念解释《诗经》、《楚辞》等古代文学的某些方面大概只能算是例外(闻氏之说散见于《高唐神女传说之分析》、《说鱼》、《匡斋尺牍》、《诗经通义》诸篇)。这种冷淡的反应当然和中国文化的价值取向有密切关

系,并不是因为中国人不知道弗氏的心理学。

事实上,远在世界上有弗氏的心理分析学之前,中国人已从另一弗氏——佛教——那里获得了心理分析学的中心观念,那就是佛典中所载的中阴之说。这一点一般读者或许尚不大清楚,值得在此略说一说。

我们都知道,弗洛伊德学说的一个中心组织部分即所谓"俄狄浦斯情结"(Oidipous complex)。希腊神话中有底比斯(Thebes)国王俄狄浦斯在不自知的情况下发生了弑父娶母的悲剧。及至事情真相大白,其母自杀,俄狄浦斯也自毁双目,以忏前过。弗洛伊德从这个故事中得到启示,而发展出一套理论,以为自婴儿时代开始,男的便发展爱恋母亲而憎恶父亲的倾向,女的则恰与此相反。

佛教经典中也有一个类似的故事,即莲花色尼出家因缘。陈寅恪先生跋此故事的敦煌写本,指出巴利文有关此尼出家因缘的记载与敦煌本有重大不同之处,陈先生云:

> 惟其中有一事绝异,而为敦煌写本所无者,即莲花色尼屡嫁,而所生之子女皆离失,不复相识,复与其所生之女共嫁于其所生之子,迨既发觉,乃羞恶而出家焉。[5]

这个故事和俄狄浦斯神话太相像了,以古代希腊和印度的关系推之,二者或竟同出一源,亦未可知。但更重要的则是陈先生所引之中阴说,以解释此故事的理论背景。中阴说屡见于佛教经典,除陈先生所引《大宝积经》与《瑜伽师地论》外,也见于《俱舍论》。我现在要引17世纪周亮工的一段综论,以见此说流传广远,绝非仅限于释门之内。周氏《书影》卷九云:

> 中阴一曰中。有以人前身已死,后身未生,当前后生死之中,故曰中。佛论七趣中阴凡十七种。若人中死还生人中者,四大解散,见光明相,即见父母爱欲和合,而起颠倒,若男子生,于父生碍,于母生爱;若女子生,于母生碍,于父生爱。始解散时,现在阴灭,中阴阴生;有爱碍时,中阴复灭,生阴次起;如是入胎,次第圆满而生。……然亦有男女坠地后,中阴始附者;复有前身持之不死,后身不能即生者;间有后身已生,前身未死,中阴尚属现在者……理固不可拘耳。(中华书局本,240—241页)

这简直就是弗洛伊德理论的一个雏形,而且还推到了受胎之前。但是如果根据"男女坠地后,中阴始附"的解释,那就和弗洛伊德之说几乎没有分别了。可惜弗氏没有机会接触佛典,否则一定会引证中阴说来为自己张目。

陈寅恪先生断定敦煌写本莲花色尼出家因缘中略去有关聚麀一节,是出于译者有意删削,因为它太违背中国传统的伦理观念了。这一判断是绝无可疑的。中阴之说虽早已流行于中土,而始终没有发生反响,也不外乎同一道理。唯一值得注意的是周亮工引此"非常可异之论",竟无一语置评。周氏生于李卓吾思想盛行的时代,"三教合一"之说正甚嚣尘上。他在此条前后所特别提及的罗汝芳和吴应宾,也恰好是这一风气下的重要人物。至于这里面是否提供了一点思想史上的新线索,那就必须作进一步的探索,现在是不能得出任何结论的。

不过这个例子对我们今后的翻译介绍工作多少也有些启示作用。一方面,从事翻译的人固然必须慎于选择,不可一味地逐新好异;另一方面,一般社会人士也不必视任何新奇的外来观念为洪水猛兽。一个真正健康的社会自有抵抗一切"异端邪说"的内在力量。

最后，让我表示一点关于翻译在语言层次上的意见。翻译最低限度要求译者能够充分地掌握两种语言，一般称之为“出发语言”和“到达语言”。正如钱钟书先生所说的，“从一种文字出发，积寸累尺地度越那许多距离，安稳到达另一种文字里，这是很艰辛的历程”（《林纾的翻译》）。但是我近来偶然读到一些人文和社会科学方面的中译，总感觉到译者对两种语言都不大能把握得住，尤其对“到达的语言”——中文——缺乏足够的修养。译者表面上“到达”了，其实却没有真“到达”。所以今后我们从事翻译工作，除了上面说过的专门学科的训练之外，同时还必须培养语文——特别是中文——运用的能力。翻译学术著作的人往往不免有一种偏见，以为重要的只是内容，至于文字的表现则属于形式的问题，不必过分注意。事实上，翻译的内容和形式是分不开的，一个人的语言能力不足，普通的意思也会说不清楚，更不用说表达高深复杂的学说了。古代佛经翻译到了最后阶段往往必须经过文学名家的润色，从鸠摩罗什到玄奘无不如此（见《续高僧传》卷五）。严复论翻译最后也归结到一个“雅”字。这种严肃对待译事的态度是值得效法的。

西方人论翻译也同样注重文字的功夫，而以能曲达原作的自然风格为最高的境界。其中最重要、最完备的莫过于英人泰特莱（A. F. Tytler）的理论。泰氏在他的《翻译原则论》（*Essay on the Principles of Translation*, The third edition, Edinburgh, 1813）中指出，理想的翻译必须根据以下三个原则：

第一，须将原作中的观念完整地译出。

第二，译文的风格须与原作一致。

第三，译文须与原文同样流畅。（16 页）

毫无可疑的，严复的“信、达、雅”便是这三大原则的译文。不过由于译得过于简洁，使我们看不到原文所特别强调的“出发语言”与

"到达语言"之间的关系。泰氏的三原则——也就是严复的信、达、雅——至今仍是西方翻译界基本的信条。四十年前两位社会学名家葛特(Hans H. Gerth)和弥耳思(C. Wright Mills)合译《韦伯社会学论文集》(*From Max Weber: Essays in Sociology*)便悬此三原则为标的。葛氏出生德国,负责"出发语言",弥氏是美国人,负责"到达语言";他们的成功绝不是侥幸得来的。所以我愿意借这个机会把泰氏三原则郑重地奉献给中国的译者!

注 释

[1] 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,上册,页153。

[2] 此点可看 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* 一书,哈佛大学出版社,1964。

[3] 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,上册,页296。

[4] 见 Arthur F. Wright 主编 *Studies in Chinese Thought*,页286—303,芝加哥大学出版社,1953。

[5] 见《莲花色尼出家因缘跋》,现收入《陈寅恪先生论文集》,下册(台北:九思出版社,1977),页1431。

东西方汉学和《东西方汉学思想史》*

什么是汉学？这在今天已是一个很难回答的问题。如果认真地分析它，我们至少必须写一部专书。“汉学”的西方原字是“Sinology”。严格地说，它包括了有关最广义的“中国”的一切研究成果。其中，很重要的一部分是关于中国边疆和内地的非汉族的历史、语言、文化、宗教、风俗、地理等方面的探讨。这样看来，我们用汉语中“汉学”一词来翻译“Sinology”，不但取义过狭，而且也在有意无意之间流露出“汉族中心论”的偏见。从字面上说，“Sinology”应该相当于中国人所讲“国学”的范围，但事实上，“国学”一词最初借自日本，在近代中国又有演变，仍不能与西文原意吻合无间。日本学者曾用“支那学”译“Sinology”，在语源上最为忠实。“支那”这个梵文古字的初义似乎有褒无贬。然而，“支那”和“支那人”在某些近代日本人的使用中又添上了一层特别的词义。因此，“支那学”也不是现代中国人所愿意接受的。

---

* 京都静源著《东西方汉学思想史》一书，已由广西师范大学出版社于 2005 年 7 月出版，更名为《图说汉学史》。

语言的特质之一是约定俗成,中国自《荀子·正名》篇起,西方从柏拉图 *Cratylus* 篇起,早已揭出此义。所以我们不妨承认"汉学"即是"Sinology"的译语,不必再细加辨析。但是这里有一个问题却是我们无法完全回避的:中国以外的汉学和中国学人在同一领域中所发表的汉文论著究竟是属于同类的呢,还是异质的呢?据我几十年来的体验,除了极少数的例外,多数中国学人,主要由于语文的隔阂,往往不免以异样的眼光看待汉学的著作。有些先辈中国学者总觉得中国经典博大精深,文字古典曲折,绝不是外国人所能通晓的。在他们看来,外国人出于好奇心而研治中国学问,大概像张骞初至西域,不能得月氏要领。章炳麟便曾流露出这一倾向,虽然他评论孔子、儒学仍不免受到远藤隆吉、白河次郎等人的影响。这一心态在当年自不是全无根据,但也未可过甚其词。王国维与日本林浩卿博士往复讨论《洛诰》中"裸"字之义,即可见一斑。如果说日本早有中国经史研究的传统,因此才能产生少数杰出的人物,那么我还应该想到欧洲许多第一流的汉学家,如法国的伯希和、马伯乐,瑞典的高本汉,德国的卫礼贤、福兰阁等。尤其是伯希和与高本汉两位,对于20世纪上半叶中国国学的发展曾发生过决定性的影响。

这样看来,我们没有坚强的理由把汉学看作化外的边缘事物,在若有若无之间。我们应该记得,在30年代的北平,中国第一流学人如陈垣、陈寅恪、胡适、傅斯年等便曾严肃地讨论过一个十分重大的问题:汉学的中心当时是在巴黎呢,还是日本京都呢?什么时候才能搬回中国北平呢?这个问题似乎在今天还没有确定的答案。

如果说,在19世纪中国人的学问依然自成系统,与域外的汉学截然异趣,那么在进入20世纪之后,情况已完全改变了。而且即使是在19世纪,英人理雅各(James Legge)得王韬之助,将儒家主要经典译注成英文,便是世界汉学史上一大事因缘。1875年陈其元从香

港的《华字日报》上看到这条新闻，大为兴奋，他因理雅各竟能"研究马、郑、程、朱之学，用夏变夷"，便毫不迟疑地称他为"豪杰之士"。可见汉学即在彼时也未能一律视为化外。自20世纪初，特别是五四的"整理国故"运动以来，中国原有经、史、子、集四部系统已全面崩解，代之而起的正是西方的学科分类系统。从此，中国的国学和域外的汉学在实质上更难分疆划界，唯一可实指的差异只剩下发表论著时所使用的语文了。近几十年来就我阅读所及的范围而言，当时竟不免发生一个非常奇异的感觉，即有些中国学人以汉文写成的国学著作好像是十足的汉学成品，而有些外国人以非汉语发表的汉学成绩反而体现了中国国学的风格。这就更不能不激起我们的反思了。

20世纪下半叶，主要由于美国所投注的惊人的物力和人力，汉学发展的重心已明显地从欧洲转移到北美。更由于涵盖面的年限扩大和时代性的包罗古今，美国学人嫌"汉学"之名过于陈旧，主张用"中国研究"(Chinese Studies)来代替它，在60年代中期，"汉学"这个名词本身曾在美国学术界引起了广泛的争论。大体上说，今天美国学人已很少用"Sinology"这个字了。即使在欧洲，"中国研究"也已有取代"汉学"的迹象。

名词之争本身并不重要，重要的是我们今天必须面对一个不容忽视的事实：从日本、欧洲到北美，每一天都有关于中国古今各方面的研究问世。如果我们继续把这些成果都称为汉学，那么汉学与中国本土的国学已经连成一体，再也分不开了。学术和知识不分国界，这一原则今天也同样适用于一切有关中国的研究领域。1930年陈寅恪先生撰《陈垣敦煌劫余录序》，曾提"预流"与"未入流"之说。他认定敦煌学是当时"学术之新潮流"，中国学人必须急起直追。今天的"新潮流"则已扩大到中国研究的每一角落，不能再以敦煌学为限。域外的汉学已取代了当年敦煌学的位置。所以中国学者即使研究自

己的国学,也有“预流”或“未入流”的问题,以我稍有所知的中国史学而言,在选定专题研究之前不查清汉学界有关该题目的主要文献,我是不敢贸然决定的。万一在研究工作完成以后发现别人已先我为之,并且比我做得更好,那么我的时间和努力岂不完全浪费了?

我很高兴看到今天中国本土的学人已开始注意到域外汉学的相关性,虽然这一相关性目前还未能在学术论著中充分地表现出来。改变中国学人长期以来对于域外汉学的先入之见并不是一朝一夕便能办得到的。但有系统地撰述汉学史不失为一个最有效的始点。这一新风气最近似乎已在中国大陆上掀起了,这是最使我感到欣慰的。今年我所收到的作者赠本便有张国刚先生的《德国的汉学研究》和张静河先生的《瑞典汉学史》两种,都是作者亲自在德国和瑞典深入考察访问后,根据第一手资料写成的专著。这两部书都翔实可信,贡献不小。

旅日多年的静源(刘正)先生,英年好学,研究的规模尤为宏大。他最近发愤写成了一部包罗东西方各国的汉学研究史,这样一部通论性质的基础研究史,更是当前中国学术界所迫切需要的。我虽然还没有机会读到全稿,但从目录中看见他将汉学研究分系在“儒家文化圈”和“基督教文化圈”两大系统之内,我觉得这是一个很有见解而又符合历史实际的设想。我希望静源(刘正)先生此书出版后能够得到中国读者的热烈回响,故略道平素所感,以当介绍。是为序。

怎样读中国书

读书方法因人而异、因目的而异、因学科而异、因书而异……所以读书方法是很不容易写的题目。而且一提到“读书方法”,好像便给人一种印象,以为读书有一定的方法,只要依之而行,便可读通一切的书。这是会发生误导作用的。《开卷》专刊以《我的读书方法》辟为专栏是一个比较聪明的做法,因为读书方法确是每个人都不一样。

但是我在构思这篇短文时,还是不免踌躇,因为我从来没有系统地考虑过:我这几十年究竟是用哪些方法来读书的。现在回想起来,我似乎变换过很多次的读书方法,这和我自己的思想变迁以及时代思潮的影响都有关系。但是所谓“方法的变换”并不是有了新的方法便抛弃了旧的方法,而是方法增多了,不同的方法在不同的研读对象上可以交互为用。我从前提出过“史无定法”的观念,我现在也可以扩大为“读书无定法”。不过这样说对于青年读者似乎毫无用处。如果详细而具体地讲,那便非写一部很长的读书自传不可。

我另外也感到一个困难:我究竟对谁说“读书方法”呢?我现在姑且假定我的读书是有志于研究中国文史之学的青年朋友,和四十年前的我差不多,即正想走上独立治学的路,但是还没有完全决定选

择哪一种专门。

中国传统的读书法,讲得最亲切有味的无过于朱熹。《朱子语类》中有《总论为学之方》一卷和《读书法》两卷,我希望读者花点时间去读一读,对于怎样进入中国旧学问的世界一定有很大的帮助。朱子不但现身说法,而且也总结了荀子以来的读书经验,最能为我们指点门径。

我们不要以为这是中国的旧方法,和今天西方的新方法相比早已落伍了。我曾经比较过朱子读书法和今天西方所谓"诠释学"的异同,发现彼此相通之处甚多。"诠释学"所分析的各种层次,大致都可以在朱子的《语类》和《文集》中找得到。

古今中外论读书,大致都不外专精和博览两途。

"专精"是指对古代经典之作必须下基础工夫。古代经典很多,今天已不能人人尽读。像清代戴震,不但十三经本文全能背诵,而且"注"也能背诵,只有"疏"不尽记得;这种功夫今天已不可能。因为我们的知识范围扩大了无数倍,无法集中在几部经、史上面。但是我们若有志治中国学问,还是要选几部经典,反复阅读,虽不必记诵,至少要熟。近人余嘉锡在他的《四库提要辩证》的《序录》中说:"董遇谓'读书百遍,而义自见',固是不易之论。百遍纵或未能,三复必不可少。"至少我们必须在自己想进行专门研究的范围之内,作这样的努力。经典作品大致都已经过古人和今人的一再整理,我们早已比古人占许多便宜了。不但中国传统如此,西方现代的人文研究也是如此。从前芝加哥大学有"伟大的典籍"(Great Books)的课程,也是要学生精熟若干经典。近来虽稍松弛,但仍有人提倡精读柏拉图的《理想国》之类的作品。

精读的书给我们建立了做学问的基地;有了基地,我们才能扩展,这就是博览了。博览也须要有重点,不是漫无目的地乱翻。现代

是知识爆炸的时代,古人所谓“一物不知,儒者之耻”,已不合时宜了。所以我们必须配合着自己专业去逐步扩大知识的范围。这里需要训练自己的判断能力:哪些学科和自己的专业相关?在相关各科之中,我们又怎样建立一个循序发展的计划?各相关学科之中又有哪些书是属于“必读”的一类?这些问题我们可请教师友,也可以从现代人的著作中找到线索。这是现代大学制度给我们的特殊便利。博览之书虽不必“三复”,但也还是要择其精者作有系统的阅读,至少要一字不遗细读一遍。稍稍熟悉之后,才能“快读”、“跳读”。朱子曾说过:读书先要花十分气力才能毕一书,第二本书只用花七八分工夫便可完成了,以后越来越省力,也越来越快。这是从“十目一行”到“一目十行”的过程,无论专精和博览都无例外。

读书要“虚心”,这是中国自古相传的不二法门。

朱子说得好:“读书别无法,只管看,便是法。正如呆人相似,挨来挨去,自己却未先要立意见,且虚心,只管看。看来看去,自然晓得。”

这似乎是最笨的方法,但其实是最聪明的方法。我劝青年朋友们暂且不要信今天从西方搬来的许多意见,说什么我们的脑子已不是一张白纸,我们必然带着许多“先入之见”来读古人的书,“客观”是不可能的等昏话。正因为我们有主观,我们读书时才必须尽最大的可能来求“客观的了解”。事实证明:不同主观的人,只要“虚心”读书,则也未尝不能彼此印证而相悦以解。如果“虚心”是不可能的,读书的结果只不过各人加强已有的“主观”,那又何必读书呢?

“虚”和“谦”是分不开的。我们读经典之作,甚至一般有学术价值的今人之作,总要先存一点谦逊的心理,不能一开始便狂妄自大。这是今天许多中国读书人常犯的一种通病,尤以治中国学问的人为甚。他们往往“尊西人若帝天,视西籍如神圣”(这是邓实于1904年

说的话),凭着平时所得的一点西方观念,对中国古籍横加“批判”,他们不是读书,而是像高高在上的法官,把中国书籍当作囚犯一样来审问、逼供。如果有人认为这是“创造”的表现,我想他大可不必浪费时间去读中国书。倒不如像鲁迅所说的“中国书一本也不必读,要读便读外国书”,反而更干脆。不过读外国书也还是要谦逊,也还是不能狂妄自大。

古人当然是可以“批判”的,古书也不是没有漏洞。朱子说:“看文字,且信本句,不添字,那里原有罅缝,如合子相似,自家去抉开,不是浑沦底物,硬去凿。亦不可先立说,拿古人意来凑。”读书得见书中的“罅缝”,已是有相当程度以后的事,不是初学便能达得到的境界。“硬去凿”、“先立说,拿古人意来凑”却恰恰是今天中国知识界最常见的病状。有志治中国学问的人应该好好记取朱子这几句话。

今天读中国古书确有一层新的困难,是古人没有的:我们从小受教育,已浸润在现代(主要是西方)的概念之中。例如原有的经、史、子、集的旧分类(可以《四库全书总目提要》为标准)早已为新的(也就是西方的)学科分类所取代。人类的文化和思想在大端上本多相通的地方(否则文化之间的互相了解便不可能了),因此有些西方概念可以很自然地引入中国学术传统之中,化旧成新。但有些则是西方文化传统中特有的概念,在中国找不到相当的东西;更有许多中国文化中的特殊的观念,在西方也完全不见踪迹。我们今天读中国书最怕的是用西方的观念来穿凿附会,其结果是非驴非马,制造笑柄。

我希望青年朋友有志于读古书的,最好是尽量先从中国旧传统中去求了解,不要急于用西方观念作新解。

中西会通是成学之后,有了把握,才能尝试的事。即使你同时读《论语》和柏拉图的对话,也只能分别去了解其在原有文化系统中的相传旧义,不能马上想“合二为一”。

我可以负责地说一句:20 世纪以来,中国学人有关中国学术的著作,其最有价值的都是最少以西方观念作比附的。如果治中国史者先有外国框框,则势必不能细心体会中国史籍的“本意”,而是把它当报纸一样地翻检,从字面上找自己所需要的东西(你们千万不要误信有些浅人的话,以为“本意”是找不到的,理由在此无法详说)。

“好学深思,心知其意”是每一个真正读书人所必须力求达到的最高阶段。读书的第一义是尽量求得客观的认识,不是为了炫耀自己的“创造力”,能“发前人所未发”。其实今天中文世界里的有些“新见解”,戳穿了不过是捡来一两个外国新名词在那里乱翻花样,不但在中国书中缺乏根据,而且也不合西方原文的脉络。

中国自唐代韩愈以来,便主张“读书必先识字”。中国文字表面上古今不异,但两三千年演变下来,同一名词已有各时代的不同涵义,所以没有训诂的基础知识,是看不懂古书的。西方书也是一样。不精通德文、法文而从第二手的英文著作中得来的有关欧洲大陆的思想观念,是完全不可靠的。

中国知识界似乎还没有完全摆脱殖民地的心态,一切以西方的观念为最后依据。甚至“反西方”的思想也还是来自西方,如“依赖理论”、“批判学说”、“解构”之类。所以特别是这十几年来,只要西方思想稍有风吹草动(主要还是从美国转贩的),便有一批中国知识分子兴风作浪一番,而且立即用之于中国书的解读上面,这不是中西会通,而是随着外国调子起舞,像被人牵着线的傀儡一样,青年朋友们如果不幸而入此魔道,则从此便断送了自己的学问前途。

美国是一个市场取向的社会,不变点新花样、新产品,便没有销路。学术界受此影响,因此也往往在旧东西上动点手脚,当作新创造品来推销,尤以人文社会科学为然。不过大体而言,美国学术界还能维持一种实学的传统,不为新推销术所动。今年 5 月底,我到哈佛大

学参加了一次审查中国现代史长期聘任的专案会议。其中有一位候选者首先被历史系除名,不加考虑。因为据听过演讲的教授报告,这位候选者在一小时之内用了一百二十次以上“discourse”这个流行名词。哈佛历史系的人断定这位学人太过浅薄,是不能指导研究生作切实的文献研究的。我听了这番话,感触很深,觉得西方史学界毕竟还有严格的水准,他们还是要求研究生平平实实地去读书的。

这其实也是中国自古相传的读书传统,一直到三十年代都保持未变。据我所知,日本汉学界大致也还维持着这一朴实的作风。我在美国三十多年中,曾见证了无数次所谓“新思潮”的兴起和衰灭,真是“眼看他起高楼,眼看他楼塌了”。我希望中国知识界至少有少数“读书种子”,能维持着认真读中国书的传统,彻底克服殖民地的心理。至于大多数人将为时代风气席卷而去,大概已是无可奈何的事。

但是我绝不是要提倡任何狭隘的“中国本土”的观点,盲目排外和盲目崇外都是不正常的心态。只有“温故”才能“知新”,只有“推陈”才能“出新”;“旧书不厌百回读,熟读深思子自知”,这是颠扑不破的关于读书的道理。

编者后记

《余英时文集》自2004年由广西师范大学出版社首次出版发行以来，至此已经结集出版了12卷。在过去近十年中，中国大陆和港台都以各种形式发表了余英时先生的大量作品。虽然品种丰富多彩，但是全面收集出版余先生著作的出版品，仍然仅此《文集》一部。出版品种繁多，固然为读者接触了解余先生的学术和思想提供了方便，但是缺乏系统性，且有重复出版的现象。读者要对余先生的学术有一全面系统的了解，《文集》所做的收集整理工作就尤其重要。余先生以八旬高龄仍笔耕不辍，新的著作不断发表。《文集》编辑自始即采取了开放原则，一面系统收集余先生以前的旧作，一面使新作品不断集结纳入。不同于其他的出版系列或集子，《余英时文集》以全面完整地收集出版余先生的学术思想和研究成果为宗旨，力图给读者提供系统阅读的捷径，一步到位。

《余英时文集》用简体字在大陆出版的过程中，编辑采取的基本原则是集而不选、删而不改，因此我们在编辑过程中做了细致的工作。在保持原文基本思想内容完整的前提下，做了文字上的删减；如

果删减太多以致影响文章结构,则将整篇暂时拿掉。《文集》各卷,将所收文章分门别类按内容主题编排,每卷集结主题相近的文章,相对自成体系。读者既可全套购买,也可以单本购买阅读。

在《文集》第十一、十二卷出版之际,广西师范大学出版社同时将原已经出版的十卷改为精装本,一并重印发行,以满足广大读者的需求。《文集》第十一、十二卷集结了前十卷未收入的文章以及近来余先生的新作。第十一卷《论学会友》收集余先生所写序文18篇,以及《未尽的才情——从〈日记〉看顾颉刚的内心世界》一篇长文。18篇序文主要包括为友人和其他学者的著作所作的序,其中既有老朋友也有未曾谋面的“神交”之友。余先生对每篇序文的撰写都十分认真,投入极大的心力。对为之作序的每一本书,必细读全书以把握作者的整体思路,并进行阐发。这些文章从不同角度展现了余先生的治学风格和学术精神。第十二卷《国学与中国人文》,大部分收录了2007年以来有关中国人文研究的发展的文章,包括对近年来中国大陆出现的“国学热”社会化的复杂现象的探讨,检讨了“国学”和中国人文研究的关系,及其发展演变过程和前景,指出“中国自有一个源远流长的人文研究传统,这一传统虽在近百年中受过西学的不断刷新,却仍然未失其原有的文化身份(cultural identity)。但国学必须继续保持它向西方人文社会科学的开放性……所不同者,西学不应再被视为‘科学之律令’或普世的真理,它将作为参考比较的材料而出现在国学研究的领域。作为参考比较的材料,国学家对于西学则应只嫌其少,不厌其多,这是我个人深信不疑的”,“今天是中国人文研究摆脱西方中心取向、重新出发的时候了”。

余英时先生一生勤奋治学,著作等身,用中英文发表了大量的学

术和时论文章。以求全为宗旨的《余英时文集》虽然已经出版十二卷,但也仅仅收集了余先生文论的一部分,远远没有达到其目标。今后将有更多新卷不断出版。在中文卷之后,计划编辑英文各卷,以飨学界及其他广大读者。

我开始编辑余先生的文集是个很偶然的机会。1997年,我在科罗拉多大学波德校区东亚图书馆工作,和定居波德的刘再复、李泽厚老师两家经常一起聚会,是非常要好的朋友。当时,余先生的作品虽然在海外包括欧美及除中国大陆以外的亚洲地区已经非常著名,尤其是在台湾已有几十种专书出版,但是在中文阅读人口最集中的中国大陆,余先生的作品却鲜为人知。当时,在大陆出版的余英时作品总共仅有4种,即《士与中国文化》(上海人民出版社,1987),《中国思想传统的现代诠释》(江苏人民出版社,1989),《内在超越之路:余英时新儒学论著辑要》(中国广播电视出版社,1992,《现代新儒学辑要丛书》),《钱穆与中国文化》(上海远东出版社,1994)。鉴于这种形势,刘再复老师建议我利用图书馆工作之便,全面收集余先生的著作,用简体字在大陆出版发行,将余先生的学术和思想系统地介绍给中国大陆的广大读者。刘老师并亲自给余先生写信,推荐我。当时,我虽然和余先生还未曾相识,但久仰余先生学识渊博和高尚的品格;虽未有幸做余先生的学生,但是我的博士导师——艾恺教授,在哈佛读书时,余先生曾是他的博导之一,我也因而从艾老师那里间接地受到余先生学术思想的一些影响。编辑《余英时文集》对我来说虽然是挑战,但是充满吸引力,因为这给我提供一个系统学习余先生学术思想的好机会。所以,我非常兴奋,热切地承担了此重任。在编辑过程中,常为余先生勤奋著述和谨严的治学精神所感动,更为余先生对中

国文化的关怀和执着而深受感染。

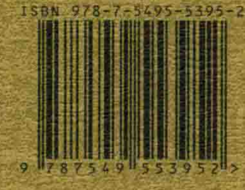
我虽然是学历史的,但是所学专业为近现代史。原本研读方向是国际关系史,直到博士论文阶段才改攻中国史,中国古代史的功底很单薄。加之我所从事的工作是图书馆管理,每天可用以读史研究的时间相对少之又少。编辑《余英时文集》实际上我是不够资格的。余先生身为世界著名史学大师,学贯中西、会通古今,但是对我这个不够格的编辑却十分尊重,给予慷慨的信任和支持。

在《余英时文集》出版十周年将到之际,我要首先衷心感谢余先生的信任和支持。并感谢广西师范大学出版社何林夏社长,这十年来对《文集》的编辑出版的远见卓识以及所做的大量工作,《文集》最初的设计他都给予了很好的建议,并在有些出版社掂量得失的时候,毅然上马这项意义深远的大工程。我还要感谢出版社的雷回兴女士和几位责编,如现已调离广西师大出版社的吴晓妮,以及现任责编李琳和虞劲松等。感谢他们默契的合作和辛劳的工作,使《文集》顺利付梓,在国内外广泛发行。

沈志佳

2013 年 7 月

上架建议：历史·思想


ISBN 978-7-5495-5395-2

定价：48.00元